Irénikon

TOME LXII

1989

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LXII 1er trimestre 1989

Éditorial

La Commission Justice et Paix du Saint-Siège a publié, le 10 février, un document intitulé « L'Église face au racisme: pour une société plus fraternelle ». Cette déclaration est d'abord destinée aux fidèles catholiques. Nous croyons cependant que son importance œcuménique est considérable et certains représentants qualifiés d'autres communions chrétiennes l'ont accueillie avec sympathie.

Après avoir retracé rapidement l'histoire du racisme, en particulier à l'époque moderne, la déclaration fait ensuite l'inventaire des formes que le racisme revêt aujourd'hui, puis passe à la vision chrétienne de l'unité de tout le genre humain et, enfin, à la contribution que doivent apporter les chrétiens pour promouvoir avec les autres la fraternité et la solidarité entre les races.

Le document se fonde sur la doctrine traditionnelle de l'Église catholique et il met en œuvre les enseignements les plus récents: ceux de Vatican II, de Paul VI, de Jean-Paul II. La nouveauté du texte réside dans la très belle synthèse ainsi présentée, mais aussi dans l'élargissement de la base de réflexion qui va au-delà du racisme au sens strict (celui de l'Afrique du Sud, catégoriquement stigmatisé au début et à la fin du texte (nn. 8 et 31)).

Relevons quelques affirmations significatives. De l'histoire du racisme dont le génocide nazi a été une des formes les plus extrêmes, le document romain conclut: « La mémoire des crimes ainsi commis ne doit jamais s'effacer: les jeunes générations doivent savoir à quelles extrémités l'homme et la société sont capables d'en venir lorsqu'ils cèdent au pouvoir du mépris et de la haine » (n. 7). Il note aussi à propos du système des castes et à propos de l'esclavage: « Ces manifestations négatives, et bien d'autres encore que l'on pourrait énumérer, ne ressortissent pas toujours à des conceptions philosophiques racistes au sens propre

du mot, mais révèlent tout de même l'existence d'une tendance assez répandue et inquiétante à asservir d'autres créatures humaines pour ses propres fins et, par là, à les considérer de ce fait de moindre valeur et, pour ainsi dire, d'une catégorie inférieure» (n. 7).

Ici intervient l'élargissement de la vision du racisme et de ses causes. Notre revue doit le relever en raison de l'application qu'il trouve dans le domaine des relations entre les chrétiens. Le document romain dit, en effet: «... le préjugé raciste, qui dicte les comportements du même nom, peut s'étendre, avec les mêmes effets négatifs, à toutes les personnes que leur origine ethnique, leur langue, leur religion ou leurs coutumes font apparaître comme différentes» (n. 8).

L'intolérance à l'égard de la différence de l'autre se fait aussi sentir entre les chrétiens. La même foi au Christ, le même Évangile nous rassemblent. Mais un effort sans cesse renouvelé est demandé à chacun — et le sera toujours — pour admettre que l'autre puisse vivre et exprimer sa foi chrétienne dans sa différence et pour que nous soyons prêts à faire place à cette différence, non en théorie seulement, mais dans la convivance quotidienne.

Dans le passé les Catholiques d'Occident ont trop souvent considéré les chrétiens orientaux comme des frères de seconde zone. Aujourd'hui, heureusement, ce n'est plus le cas. Fréquemment, au contraire, le fait d'appartenir à une Église orientale suscite la sympathie. À ce changement de multiples facteurs ont contribué et sur ceux-ci l'œuvre de Vatican II a agi en catalyseur.

Mais une telle transformation s'est-elle opérée aussi à l'égard des chrétiens appartenant à des Communions avec lesquelles nous partageons une histoire commune beaucoup plus proche et souvent douloureuse? Apprendre à respecter et à estimer l'autre dans sa différence, à le considérer pleinement comme frère dans le concret de l'expérience quotidienne et, enfin, pour vivre en pleine communion avec lui ne pas exiger plus qu'il n'est requis, n'est-ce pas ce qui nous est demandé si nous voulons vraiment la recomposition de l'unité visible des chrétiens?

Les lettres du starets Macaire d'Optina Pustyn' à une mère de famille

Si la traduction de la *Philocalie* en slavon par le moine ukrainien Paissij Veličkovskij en 1893 est à la base d'un certain renouveau monastique en Russie au cours du XIX[e] siècle, c'est à son tour ce renouveau, et en particulier l'importance du *starčestvo* (ou paternité spirituelle) dans le célèbre Désert d'Optino (Optina Pustyn') qui a largement contribué à la pénétration de la piété hésychaste dans les différentes couches de la société russe. Pour la première fois dans l'histoire du monachisme russe la direction spirituelle de laïcs par des moines est abondamment attestée par des témoins, des lettres et des écrits monastiques.

Le P. Léonid Nagolkin, premier starets d'Optino (de 1829 à 1841) se distinguait, selon ses biographes, «non tant par son érudition et sa connaissance des écrits spirituels que par sa sagesse spirituelle pratique»[1]. Issu lui-même de la classe commerçante il parlait surtout aux cœurs simples. Peu de ses lettres nous sont parvenues. Toutefois, avec son ami et successeur dans le starčestvo, le P. Macaire Ivanov (starets de 1841 jusqu'à sa mort en 1860), le rayonnement d'Optino attint également la haute société et l'*intelligentsia*, ces milieux que le XVIII[e] siècle avait rendu hostiles ou indifférents à l'Église.

Originaire d'une famille de grands propriétaires nobles, il était devenu moine en 1810 dans le Désert de Ploščanskij (dans le gouvernement d'Orel'), sous la direction d'un disciple de Paissij Veličkovskij, le P. Athanase Zacharov. Après la mort de celui-ci (en 1823), il entre en contact épistolaire avec le P. Léonid d'Optina Pustyn', qu'il rejoint en 1834 et dont il devient un des collaborateurs intimes. Un homme doux et délicat, amateur de musique et de fleurs, très versé dans la littérature monastique et patristique, le P. Macaire succèdera au

1. Voir: S. ČETVERIKOV, *Optina Pustyn'. Istoričeskij očerk i ličnyja vospominanija*, Paris, 1926, p. 45.

P. Léonid à la mort de celui-ci en 1841. Une vaste correspondance avec des moines et des laïcs, mais plus encore la traduction, la préparation et la publication d'un grand nombre de «classiques» monastiques font de lui un disciple fidèle de Paissij[2].

Pour ce travail d'édition il fut aidé par une équipe d'amis fidèles parmi lesquels se trouvaient son successeur le starets Ambroise Grenkov (canonisé par le patriarcat de Moscou en 1988), le P. Léonid Kavelin (dont nous parlerons plus loin), le P. Clément Söderholm (professeur de philologie classique à l'Université de Moscou) et le philosophe Ivan Vasil'evič Kireevskij (mort en 1856).

Après la mort de Macaire en 1860, la veuve d'Ivan Kireevskij publia les lettres du starets en cinq volumes: quatre volumes contenaient les lettres adressées à des moines, le cinquième recueillait 447 lettres écrites à des laics entre 1837 et 1860[3]. Certaines de ces lettres sont extrêmement longues. Pour des raisons compréhensibles toutes les indications qui auraient permis d'identifier les destinataires (les noms et les lieux) avaient été enlevées. Des lettres adressées à la même personne à différentes époques furent regroupées pour interrompre ainsi l'ordre chronologique général du livre. Plusieurs lettres ne sont pas datées. L'attention du lecteur est ainsi dirigée exclusivement sur l'enseignement du starets mais, malheureusement, les problèmes spirituels qui suscitaient les réponses, le contexte social et surtout les personnes elles-mêmes restent souvent dans le vague[4].

2. Parmi ces éditions, citons, par exemple: *La vie et les œuvres du starets moldave Paissij Veličkovskij* (1847 et 1848); un florilège de textes patristiques, composé par le même Paissij (1849); le *Predanie* de Nil Sorskij (1849); les *Lettres* de Barsanuphe et Jean (1851); douze *Discours* de Syméon le Nouveau Théologien (1852); les *Discours ascétiques* d'Isaac le Syrien (1854); les *Chapitres sur l'amour, la continence et la vie spirituelle* d'Abba Thallassius (1855); les *Enseignements spirituels* de Dorothée de Gaza (1856); les *Discours moraux et ascétiques* de Marc l'Ascète (1858). Vers la fin de sa vie il prépare en outre une nouvelle édition de l'*Échelle* de Jean Climaque. Voir: Ieroschimonach MAKARIJ, *Sobranie pisem... k mirskim osobam*, Moscou, 1880 (II[e] édition), Introduction pp. X-XI.

3. Voir: S. ČETVERIKOV, *o.c.* (cf. note 1), p. 179 et *Sobranie pisem* (cf note 2).

4. Un très beau florilège de ces lettres aux laïcs a été constitué et traduit

En 1891, à la mort du P. Léonid Kavelin, fils spirituel de Macaire et son premier biographe[5], on trouva dans ses papiers un cahier dans lequel de P. Léonid avait copié de sa propre main vingt-trois lettres du starets Macaire adressées à une mère de famille. La préface qu'il y avait ajoutée montre qu'il avait eu l'intention de les publier mais la mort l'empêcha de réaliser son projet. C'est seulement vingt ans plus tard, en 1911, qu'elles ont vu le jour à la Laure de la Trinité-Saint Serge, où le P. Leonid avait été *namestnik* (prieur) depuis 1877. Le titre, de même que la préface du P. Léonid, indique clairement le but de la publication: «Lettres du starets et hiéromoine Macaire d'Optino, adressées à une chrétienne pieuse, qui, tout en vivant dans le monde avec mari et enfants, demandait au starets conseil et instruction pour mener une vie spirituelle intérieure selon l'enseignement des saints Pères de l'Église orthodoxe et accorder avec cet enseignement ses rapports avec sa famille et avec la société»[6].

Dans sa préface de la fin des années Quatre-Vingt, le P. Leonid souhaite que la lecture de ces lettres puissent servir de «guide salutaire» pour toute âme chrétienne qui cherche la paix et le repos dans un monde agité. Il espère atteindre également la «société cultivée» qui, dit-il, «cherche sans discernement la satisfaction de ses besoins spirituels dans des séances de spiritisme ou dans les absurdités de Radstock et de ses adeptes russes», ces «legkospasency» (gens au salut facile) qui enseignent la foi sans les œuvres[7].

Le but de la publication est donc double: montrer, d'une

en anglais par Iulia de Beausobre: MACARIUS, Starets of Optino, *Russian Letters of Direction 1834-1860*, Westminster, 1944 (reprint, Crestwood, 1975).

5. Archim. Leonid KAVELIN, *Optinskij Starec Makarij. Žizneopisanie i zapiski*, Moscou, 1861 (reprint, Platina, California, 1975).

6. *Pis'ma optinskago starca ieroschimonacha Makarij k blagočestivoj christianke, kotoraja, živja v mire s mužem i det'mi, prosila u starca sovetov i nastavlenij, kak ej provodit' vnutrennjuju žizn' po učeniju sv. otcev Pravoslavnoj Cerkvi i kak soglasovat' s onym svoi otnošenija k semejstvu i obščestvu.* Svjato-Troickaja Sergieva Lavra, 1911.

7. Sur Lord Radstock (1833-1913) et ses adeptes russes, connus sous le nom de *Paškovcy*, voir, par exemple: E. HEIER, *Religious Schism in the Russian Aristocracy 1860-1900. Radstockism and Pashkovism*, La Haye, 1970.

part, comment l'enseignement des Pères, surtout mononastiques, sur l'humilité, le repentir et la soumission à l'enseignement de l'Unique Église orthodoxe peut guider les chrétiens mariés et cultivés; faire face, d'autre part, à une influence croissante de courants protestants dans la haute société russe.

Par rapport aux lettres publiées par Anna Petrovna Kireevskaja ce recueil de 23 lettres (73 pages dans l'unique édition de 1911) présente pour nous un intérêt particulier. Nous savons, en effet, qu'elles s'adressent toutes à la même personne, bien que son nom nous soit inconnu. Après une lecture attentive nous arrivons à discerner également certains traits de sa personnalité, de son milieu social et de ses problèmes, de même que les lignes de la direction spirituelle du starets lors des dernières années de sa vie.

Les lettres ne sont pas datées, mais quelques indices internes permettent de les situer vers la fin des années Cinquante. Ainsi la lettre 12 cite la revue *Domašnaja Beseda* (Les Causeries Familières), hebdomadaire édité par Viktor Ipat'evič Askočenskij. Or le premier numéro de cette revue parut en juillet 1858[8]. Puisque l'article mentionné dans la lettre se trouvait dans le trentième numéro de l'année courante, la lettre doit donc être écrite après juillet 1859 ou 1860. Comme le starets Macaire est mort le 7 septembre 1860, l'année 1859 nous semble la plus probable[9]. Si maintenant le recueil de 1911 publie les lettres dans leur ordre chronologique[10] et si nous supposons qu'elles sont écrites à des intervalles plus ou moins réguliers, l'ensemble du recueil serait à situer dans les trois ou quatre dernières années de la vie du starets.

8. Voir le *Russkij Biografičeskij Slovar'* de A.A. POLOVCOV, Saint-Petersbourg, 1900, Tome II, pp. 348-350.

9. Malheureusement, n'ayant pas pu consulter la revue même, nous n'avons pu vérifier ces calculs.

10. Tout nous porte à le croire. Dans la première lettre, écrite aparemment après une des premières visites de la famille de son enfant spirituelle à Optino, le starets dit mal connaître ses rapports familiaux. Dans la deuxième lettre il apparaît qu'elle avait demandé de poursuivre une correspondance régulière avec lui. À partir de la septième lettre seulement il commence à la tutoyer

1. Le portrait de sa fille spirituelle et son milieu

Puisqu'un conseil spirituel n'est pas un traité mais s'adresse toujours à une personne déterminée avec ses problèmes spécifiques, essayons d'abord de mieux discerner à qui s'adressent ces lettres.

Le titre et la préface du P. Leonid nous suggèrent déjà que la destinataire des lettres appartient à la «classe cultivée», c'est-à-dire à la haute société. Les lettres elles-mêmes nous le confirment: le mari fait un travail intellectuel et occupe apparemment un poste de responsabilité où il est parfois exposé à la critique. Les enfants sont encore jeunes, mais les plus grands apprennent déjà des langues étrangères et aimeraient jouer aux cartes, danser et aller au théatre. La mère elle-même n'est pas dépourvue d'une certaine culture (elle voudrait aider les enfants dans l'apprentissage des langues et aimerait pour cela lire des livres étrangers) mais ses lectures se limitent principalement — à en croire les lettres — aux auteurs patristiques et monastiques, qu'elle est d'ailleurs capable de lire en slavon[11]. C'est une famille aisée qui habite en ville mais possède également une «datcha» à la campagne. Elle est à même de donner des aumônes importantes aux pauvres et aux moines, et quand ces derniers viennent en ville pour faire une quête, elle les accueille dans sa maison. Une gouvernante, dont on exige qu'elle soit orthodoxe et pieuse, s'occupe des plus petits enfants. C'est aussi une famille qui prie, à l'église et à la maison. Cette prière familiale, à laquelle le mari participe aussi, est un élément de stabilité et de paix au moment des conflits conjugaux. Ceux-ci proviennent d'ailleurs du trop grand zèle de l'épouse dans le domaine des œuvres de charité. Dans la société des relations et des amis qu'elle fréquente, la fille spirituelle du starets ne trouve que peu de compréhension pour sa piété et sa vénération des moines. Pour ce beau monde, les moines ne sont que des fainéants, qui mènent une vie facile.

11. Au moins en ce qui concerne la Philocalie. Macaire se réfère à la traduction de Paissij Veličkovskij, qui depuis la deuxième édition de 1822 (en 4 parties) avait connu plusieurs réimpressions. Les premières traductions russes venaient seulement de paraître (celle d'Ignace Brjančaninov en 1857).

La direction spirituelle d'un starets ne leur semble point nécessaire et toute cette piété leur paraît bien superflue: non seulement se signer avant le départ du train, mais même demander pardon. La foi orthodoxe et probablement aussi les textes monastiques sont la cible de leurs critiques et moqueries. Il ne s'agit pas d'un milieu athée mais plutôt d'un milieu qui a perdu confiance en l'Église officielle et se trouve sous l'influence de la pensée libérale (la «libre pensée») ou protestante (on y discute la prédestination).

Il n'est donc pas surprenant que la fille spirituelle du starets se sente souvent isolée et mal comprise, qu'elle à une tendance — au moins selon les premières lettres — à s'isoler des autres, à vivre «en ermite» dans le monde «pour que son âme soit toujours auprès de Dieu». Le starets la met tout de suite en garde contre de tels sentiments et de tels désirs: elle n'en aurait pas la force spirituelle et l'humilité. Ce serait donc un exploit «au-dessus de la mesure et au-dessus de ton état. Il faut commencer par la pratique des commandements de Dieu, prescrits dans l'Évangile. Puis, dans l'empressement à les accomplir, voyant tes faux pas et ta faiblesse, ne te trouble pas, humilie-toi et repens-toi»[12]. Qu'elle ait pris ce conseil à cœur ressort des lettres suivantes: elle y pratique l'aumône et les œuvres de bienfaisance, parfois elle soigne les malades et les mourants et s'occupe d'un petit orphelin. Le starets lui conseille de supporter les critiques de son entourage et de ne pas discuter sur les questions de foi, de parler en toute humilité et non comme un maître. «Il est impossible de convaincre tout le monde de la justesse de nos actions. Chez ceux qui ont un cœur bon, la semence qui est tombée peut porter du fruit»[13].

2. Le starets Macaire et son enseignement

Notons d'abord que l'initiative vient, comme il se doit, de la fille spirituelle et non du starets: c'est elle qui demande conseil et qui, par cela, crée en quelque sorte la relation filiale. Le starets accepte par nécessité mais se sent indigne: «Que le

12. Lettre 2, p. 12.
13. Lettre 17, pp. 63-64.

Dieu puissant me fasse comprendre, dit-il, ce que je dois écrire, selon la foi de ceux qui me demandent. Qui reçoit avec foi une parole simple en tirera profit avec l'aide de Dieu»[14]. Il ne se sent que le serviteur d'un mystère que le Seigneur lui-même accomplit. La direction spirituelle ne s'adresse d'ailleurs pas aux seuls moines. «Le combat spirituel», en effet, «touche tous les chrétiens orthodoxes» dit-il en se référant à Barsanuphe, le reclus palestinien du VIe siècle, qui, lui aussi, guidait des gens du monde. «Il se peut», toutefois, «qu'il y ait des ascètes qui ne demandent pas conseil et qui soient humbles cependant, mais c'est chose rare, et la rareté n'est pas la voie commune»[15].

Nous touchons ici à l'une des caractéristiques des lettres spirituelles de Macaire: l'équilibre et la modération. Dans la même ligne il refuse et déconseille les vaines spéculations; il met l'accent sur l'humble pratique des commandements évangéliques, et il exhorte à confronter toujours les textes monastiques et ascétiques que l'on a lu à l'expérience spirituelle de chacun, à sa propre faiblesse[16].

a) *La prière liturgique, le jeûne, les observances*

«Tout ce qui est établi dans l'Église, tout ce qui est extérieur, est fait pour exprimer le spirituel»[17]. Le starets rejette donc tout formalisme, tout ritualisme, tout ce qui nous enchaîne. Le formalisme, le savoir faire, l'accomplissement des choses que nous nous sommes imposées à nous-mêmes mène facilement à l'orgueil. «Ce que l'on nous demande, dit-il, c'est la liberté. La lecture de l'Acathiste, peut-être est-ce un tribut que nous payons au Seigneur pour en être quitte? Il faut offrir notre repentir, notre bonne volonté et notre humble conscience»[18]. De même qu'il ne faut pas porter de «tchotki» (chapelet) à la vue de tout le monde, de même, à l'église, ne

14. Lettre 2, pp. 10-11.
15. Lettre 8, p. 38.
16. Lettre 4, p. 20.
17. Lettre 4, p. 21.
18. Lettre 6, p. 32.

faut-il pas se distinguer des autres par des prosternations ou des génuflexions. «Le sentiment intérieur ne doit pas être exprimé en toute occasion. Dieu voit dans le cœur. Quand nous prions seuls, nous pouvons alors l'exprimer, mais seulement en toute humilité»[19]. Dans tout ce que nous faisons, d'ailleurs, il faut tenir compte de notre faiblesse: «notre amour de Dieu se montre dans l'accomplissement des commandements, mais il nous est également ordonné de dire: 'nous sommes des serviteurs inutiles'»[20].

Cette tendance à l'intériorisation des observances, à regarder davantage le cœur que l'extérieur peut être illustrée par la question du jeûne en Carême. Bien sûr, il faut s'abstenir de nourriture grasse, puisque l'Église le prescrit. Il faut donner aussi le bon exemple quand les autres sont négligents. Mais il faut le faire avec discernement: ce qui convient à un moine ou un ascète ne convient pas nécessairement à quelqu'un du monde qui travaille, à un malade ou aux enfants. On doit être condescendant envers le corps. Ce qui compte, c'est de ne pas se tracasser et d'être humble. L'humilité pardonne une multitude de péchés.

Quant à la communion eucharistique, le starets exhorte sa fille spirituelle à y accéder régulièrement, surtout en Carême: «Bien-sûr, dit-il, vous *pouvez* et vous *devez* communier si rien n'y fait obstacle»[21]. Le sentiment de notre indignité ne peut être invoqué ici comme prétexte pour ne pas nous approcher des saints Mystères. D'ailleurs, «notre dignité ne dépend pas de nos efforts préparatoires et de nos sentiments. Nous sommes toujours indignes. Dieu demande seulement que nous reconnaissons notre indignité. C'est sa bonté et sa miséricorde qui nous rendent digne»[22].

Dans la confession, qui nous prépare à l'Eucharistie, nous nous approchons du même Seigneur et avec une disposition identique: «Si vous venez en confession, dit-il, avec l'humilité

19. Lettre 13, p. 56.
20. Lettre 4, p. 20.
21. Lettre 5, p. 25.
22. Lettre 22, p. 75.

du Publicain, vous ne devrez pas être troublée. Le repentir est un don de Dieu, qui nous est donné par Sa souffrance. Nous reconnaissant pécheurs, par sa miséricorde nous nous approchons de Lui comme d'un Père qui aime les hommes, et comme d'un Rédempteur. Nous-mêmes, nous n'avons ici que notre seul péché, et en le confessant sans nous justifier, nous recevons la justification du Seigneur»[23].

b) *La prière familiale et personnelle.*

La prière liturgique à l'église se prolonge et se prépare dans la prière familiale et personnelle. Déjà dans la première lettre, à la demande expresse de sa fille spirituelle, le starets propose une règle de prière qui était probablement courante, à cette époque, chez les fidèles fervents: «Vous me demandez quelles prières je vous fixe pour chaque jour. Ne connaissant pas votre condition familiale, vos occupations et vos possibilités, je ne peux le dire au juste. Mais si cela vous convient, je propose ceci: le matin, lisez les prières du matin, et s'il vous reste du temps un cathisme (de psaumes) ou un chapitre (de l'Évangile). Le soir les prières «À la venue du someil...», puis, au cours de la journée, le matin ou le soir, le canon à la Mère de Dieu ou à l'ange gardien; le samedi l'acathiste à la Mère de Dieu et le dimanche l'acathiste à Jésus, l'Épitre et l'Évangile suivant le chapitre (du jour) et faites quelques prosternations, mais tout cela doit être pratiqué avec humilité, sans penser «je fais bien», comme se le disait le pharisien. Dans le cas où vous n'arrivez pas à accomplir quelque chose, à cause d'un empêchement ou même par paresse, ne soyez pas troublée, ni découragée ou abattue, mais soyez humble et considérez-vous comme la moindre de tous»[24].

Le P. Macaire sait bien combien il est difficile de se tenir à une règle de prière dans le monde. Ce n'est pas la quantité qui compte, mais la disposition du cœur: «Contente-toi du temps que tu as (pour prier) et Dieu accueillera ta bonne volonté.

23. Lettre 5, pp. 25-26.
24. Lettre 1, p. 10. Entre parenthèses nos explications.

Ne donne pas un prix à ta propre prière, c'est l'affaire de Dieu»[25]. Et encore une fois, la qualité de notre prière ne dépend pas de nos sentiments: «Il ne faut pas abandonner la prière, même si elle est froide, sèche, ni dans les moments d'acédie ou de paresse. Tout cela (cette aridité) arrive pour que nous avancions». Il ne faut pas rechercher la prière «fervente», la «prière pure», la prière «sans distractions»; la pureté de la prière, sa ferveur et les larmes sont un don de Dieu, accordé seulement aux humbles, aux parfaits. L'humble ne peut jamais penser qu'il prie bien[26].

L'humilité est le fondement et le terme de toute prière et de toute œuvre agréable à Dieu. Cela vaut par excellence pour ceux qui pratiquent la prière de Jésus. À travers le recueil des lettres tout entier il est rarement question de celle-ci et encore n'est-ce qu'en passant. C'est comme s'il allait de soi qu'elle y recoure spontanément. Dans la lettre vingt-deux, l'avant-dernière, le P. Macaire écrit: «Pendant des conversations avec d'autres tu as abandonné la prière de Jésus que tu avais. (...) Qui emploie ce glaive spirituel, doit être humble, car alors seulement il peut terrasser les ennemis, et sans cette humilité beaucoup tombent dans une illusion inguérissable. Je te conseille de ne pas tendre à une telle hauteur, mais d'invoquer Dieu par cette prière *en toute liberté et avec humilité* lors des mouvements passionnels et aux moments de faiblesse»[27]. Dans ce passage, le starets fait apparemment une distinction entre la pratique systématique et assidue de la prière continuelle, la prière du cœur, dont parle la *Philocalie* par exemple, et l'invocation spontanée de cette prière, comme un cri du cœur repentant, comme une prière jaculatoire au sens commun du mot. Le fait qu'il déconseille à sa fille spirituelle la première forme ne pourrait être généralisé sans plus comme valant pour toutes les personnes qui vivent dans le monde. Le P. Macaire les met seulement en garde contre l'illusion, dont les moines aussi, d'ailleurs, peuvent être la victime. À la fin de la lettre citée, il promet de lui envoyer un extrait d'un «avertissement

25. Lettre 13, p. 55.
26. Lettres 21, pp. 70-72; p. 70; 1, p 9-10.
27 Lettre 22, p. 76 Souligné par nous.

à ceux qui pratiquent cette prière». Le texte entier de cet avertissement (*predostereženie*) a été publié en annexe à l'édition des lettres du starets aux moines sous le titre «*Avertissement à ceux qui lisent des livres patristiques et désirent pratiquer la prière du cœur à Jésus*»[28].

Rien n'indique que ce texte, de la main de Macaire, soit réservé exclusivement aux moines. Il y réagit contre un auteur contemporain anonyme pour qui le but principal de la prière du cœur serait la «recherche de dons élevés et de la consolation spirituelle». À l'aide de longues citations de textes monastiques[29], le P. Macaire montre que Dieu accorde en effet des dons spirituels à des hommes de prière qui sont humbles et qui en sont digne, mais qu'Il ne les accorde que rarement. Si les vieux textes monastiques nous décrivent ces effets de la prière, ce n'est pas pour que nous les recherchions, mais pour que nous devenions humbles et conscients de notre grande pauvreté. Tous ne *doivent* ni ne *peuvent*, d'ailleurs, apprendre la prière du cœur. Elle requiert une grande attention, de l'ascèse et du labeur. En vérité, les vrais ascètes n'ont pas recherché les dons extraordinaires, ils ont même prié que Dieu les leur enlève. Le commencement de la prière, comme de toute œuvre agréable à Dieu, est de vivre selon les commendements du Sauveur, et en particulier, d'être en paix avec son prochain et d'aimer tout le monde. Ensuite, il faut se choisir un maître spirituel, lui obéir en tout, fuir la rumeur et la confusion, le chagrin et les soucis, être taciturne et silencieux, et rendre grâce à Dieu pour tout; reconnaître sa faiblesse, supporter vaillamment les tentations, mettant sa confiance en Dieu et attendre de Lui le profit de l'âme. Ne pas désespérer si l'âme fléchit, mais avec foi et patience attendre un changement en mieux. Mais avant tout: se plonger dans l'abîme de l'humilité, se considérer de toute son âme pécheur et inutile, pire que

28. *Predostereženie čitajuščim duchovnyja otečeskija knigi i želajuščim prochodit' umnuju Iisusovu molitvu*, dans: Starec Ieroschimonach MAKARIJ, *Sobranie pisem... k monašestvujuščim*, Moscou, 1862, Annexe II, pp. 358-380.

29. tirées d'Isaac le Syrien, Jean Climaque, Grégoire le Sinaïte, Syméon le Nouveau Théologien, Cassien, Macaire d'Égypte, Nil Sorskij, etc.

tous les autres, car l'humilité couvre beaucoup de nos faiblesses et plus que toute autre vertu elle attendrit le cœur de Dieu.

Les «Dons du Saint-Esprit» qui sont le fruit de la prière ne sont d'ailleurs pas ces dons extravagants que certains en attendent. Ils sont accordés de manière graduelle: d'abord le plus petit, qui est la crainte de Dieu, puis la continence en tout et la douceur, puis une foi vive, la miséricorde envers le prochain, la bonté, ensuite l'endurance dans les afflictions et les épreuves intérieures et extérieures, puis la paix des mauvaises pensées et de toute passion.

Le P. Macaire conclut son petit traité en disant: «nous n'avons pas écrit ces lignes pour détourner quelqu'un de la pratique de cette prière selon l'enseignement des saints Pères. Nous nous réjouissons de ceux qui avec intelligence et dignité peuvent s'unir au Seigneur par cette pratique bénie. À ceux qui n'y arrivent pas et se sentent mal (...) nous conseillons de lire eux-mêmes les livres des saints Pères avec beaucoup d'attention, pour qu'ils apprennent où est la vérité et l'illusion, les embûches de l'ennemi, et qu'ils se gardent de s'engager dans une chose qui est au-dessus de la mesure»[30].

c) *L'humilité et la paix intérieure*

Deux mots reviennent constamment dans les écrits du starets Macaire: l'humilité et la paix. Celle-ci s'oppose à la confusion intérieure (*smuščenie*).

L'humilité suppose une prise de conscience de nos propres capacités et faiblesses. Elle exige donc un discernement et un apprentissage, qui se réalise avec le temps et à travers nos faiblesses. C'est par l'humilité que Dieu nous est miséricordieux et qu'il vient au secours à notre faiblesse. L'humilité devient ainsi le gage de notre accomplissement des commandements évangéliques. Et inversèment, là où nous succombons, Dieu agrée notre humilité en échange.

Dans la lutte contre les pensées et les passions, l'humilité est même une arme plus puissante que la prière. Ou plus précisé-

30. *Predostereženie, o.c.*, p. 379.

ment: l'ennemi s'opposera à notre prière, il ripostera en nous faisant la guerre, mais il s'enfuira devant notre humilité. L'humilité est donc le principe et le fondement de la paix de notre âme, de l'hésychia, et de toute la vie chrétienne. Comme un leitmotiv qui revient en des occasions très diverses, le starets répète dans ses lettres: «ne te trouble pas, repens-toi et sois humble».

L'hésychia chrétienne n'est donc pas pour lui la question de la seule «prière de Jésus», de la prière du cœur, encore moins de certaines techniques ou observances. Elle n'est pas non plus réservée à quelques-uns, par exemple à ceux qui ont reçu le don de la prière continuelle du cœur. Le starets élargit ainsi l'hésychia à toute la vie chrétienne et à tous les chrétiens, et d'abord aux humbles, qu'ils soient moines ou qu'ils vivent dans le monde.

d) *Les moines et les laïcs*

Dans la mesure ou le starets Macaire — et il n'est certainement pas le seul ni le premier — situe la spiritualité hésychaste et philocalique dans l'ensemble de la vie chrétienne de tout baptisé, la direction spirituelle d'un moine ou d'un laïc se rapprochent et s'unifient. On est donc moins étonné de le voir citer et recommander des textes exclusivement patristiques et monastiques. En même temps il est conscient de la difficulté qu'il y a à comprendre ces auteurs. «Il s'y trouve», écrit-il dans une de ses lettres, «des sujets très élevés pour des gens d'aujourd'hui. Quand tu lis ces livres, approprie-toi ce qui est accessible à ton esprit et ce qui convient à ta disposition. Ce que tu ne comprends pas, passe outre, laisse-le ainsi, et ne creuse pas le sens en profondeur. Celui-ci peut se révéler en son temps. Lis les livres depuis le début, continue progressivement; ne lis pas tout à la fois, un peu le matin et encore un peu le soir. Ne lis pas par curiosité mais pour apprendre la piété et découvrir tes faiblesses. Acquiers ainsi l'humilité»[31].

Moines et laïcs tendent vers le même but: chercher le

31. Lettre 7, p. 35.

Royaume de Dieu et sa justice. Cela se fait par les choses les plus humbles: «L'accomplissement des commandements de Dieu purifie nos passions et nous donne le repos et l'espérance du salut selon l'amour ineffable de Dieu pour les hommes et non par nos propres actions»[32]. «Nous devons tous mener un même combat et une même lutte spirituelle», dit il encore. «Nous tombons et nous nous relevons, nous recevons des blessures et nous en guérissons par le repentir et l'humilité»[33].

Cependant, moines et laïcs ont aussi leur charisme propre. Dans une des lettres, le starets reproche à sa fille spirituelle de se considérer au-dessus des gens du monde (*vyše mirjan*) et de s'affliger en même temps d'être en-dessous des moines. «Ce subtil amour-propre te trouble», écrit-il. «Comment n'y aurait-il pas dans le monde des gens agréables à Dieu si une ville ne peut tenir sans eux?» À cause de dix justes, en effet, le Seigneur aurait sauvé Sodome. Chacun a donc une grande responsabilité envers son prochain et un rôle propre dans l'histoire du salut. Nous le montrons dans l'amour, le pardon et la compassion. Cette dernière est soulignée à plusieurs reprises dans ses lettres: «c'est le cœur qui brûle d'amour pour toute créature et qui veut le bien (...) quand nous voyons souffrir de quelque mal un homme créé de la même nature que nous»[34].

Conclusion

Tels sont les thèmes principaux des lettres du starets Macaire d'Optina Pustyn' à une mère de famille. Nous ne voulons pas systématiser davantage la pensée du starets, vu le nombre limité des lettres et leur caractère occasionnel. Nous les avons plutôt considérées comme un témoin parmi beaucoup d'autres de la piété orthodoxe et de la direction spirituelle d'une laïque par un moine. La fin des années Cinquante du siècle dernier a été une époque où l'indifférence de la classe cultivée envers l'Église a commençé à faire place à une polarisation des idées. Dans les salons on discutait de l'avenir de la Russie, de l'in-

32. Lettre 8, p. 42.
33. Lettre 23, p. 79.
34. Lettre 3, p. 18.

fluence bénéfique ou maléfique de l'Occident, du progrès de la technique et de la science, de problèmes sociaux comme l'abolition du servage, du sens et du non-sens de la vie. Si la fille spirituelle du starets n'appartenait pas elle-même à l'intelligentsia de l'époque, dans les salons qu'elle fréquentait ces problèmes étaient sans doute abordés. Certaines lettres s'en font d'ailleurs l'écho. Ces idées modernes souvent critiques envers la foi de l'Église ou le monachisme, la troublent et elle s'en ouvre auprès de Macaire. Dans ses réponses, habituellement humbles et patientes — ainsi quand il défend le monachisme mais avoue les faiblesses humaines des moines qui causent des scandales — le starets ne se perd jamais dans de longs développements théoriques ou spéculatifs. Il se limite plutôt à exprimer ses intuitions isolées à l'occasion de tel ou tel problème concret qui se pose à l'âme. Le monde qu'il dénonce et contre lequel il se défend, c'est dabord celui de l'orgueil: celui qui se croit maître de lui-même et plus intelligent que les pasteurs des temps anciens; qui met sa confiance dans le progrès («*progress*», ce néologisme de l'époque!), qui est incrédule et met tout en question. Un monde qui se caractérise par son intolérance envers la piété. Le starets exhorte sa fille spirituelle à être courageuse et à témoigner de sa foi comme les martyrs[35]. Ensuite, le starets dénonce le monde de l'illusion: le théatre, la danse («l'art d'Hérodiade!»), les jeux de cartes et — autre nouveauté du temps — l'assurance sur la vie. Finalement il se méfie du monde de la culture étrangère: il déconseille de lire les livres étrangers (et en particulier les romans) et s'afflge de ce que le monde exige de connaître les langues étrangères mieux que la langue maternelle[36].

35. C'est ici qu'il lui recommande l'article de la revue obscurantiste *Domašnaja Beseda*, citée plus haut (cf. p. 12), «non pas comme une loi à suivre mais comme une vision sur le monde actuel et pour illustrer comment le monde regarde aujourd'hui ceux qui veulent observer la règle de la religion et comment ceux-ci doivent le supporter» (Lettre 12, p. 51). Quelques années plus tard, l'éditeur de la revue, V.I. Askočenskij, qui lui aussi fréquentait Optina Pustyn', deviendra un des grands adversaires d'Alexandre Bucharev. Voir: E. BEHR-SIGEL, Alexandre Boukharev, Paris, 1977, pp. 60-61.

36. Lettre 5, p. 27.

Certes, aujourd'hui beaucoup ne le suivront pas dans cette méfiance défensive à l'égard de la culture moderne. Cependant son message se situe pour nous à un autre niveau, celui, authentiquement évangélique, de l'humble recherche de l'unique nécessaire.

Antoine LAMBRECHTS

SUMMARY. — *This paper on the letters of staretz Makarij of Optino was given in October 1988 at the Chevetogne Symposium «Monasticism and Spirituality». The author first of all places these letters in the general context of Makarij's spiritual activity and his correspondance and then gives a portrait of the spiritual daughter to whom the letters are addressed. She belongs to the upper class and is not without a certain culture. Her desire for prayer is not understood by her milieu where monastic life has little esteem. It was her own initiative to write to the staretz. Makarij's belanced attitude is remarkable by its moderation. Liturgical prayer, fasting and other observances must be founded on freedom and encourage innerness. He recommends frequent communion. Although liturgical prayer must continue in family and individual prayer, Makarij is aware how difficult a regular life of prayer is in the world. In prayer it is above all humility linked to freedom which is to be sought. Humility and inner peace are the foundation of hesychia not only for the monk but also for any Christian. Monks and lay people have the same goal but each has a particular charisma. The world which staretz Makarij denounces is above all that of pride.*

La vie quotidienne au skite de Nil Sorsky

Que peut-on savoir aujourd'hui de la vie réelle dans le skite de Nil Sorsky au temps où celui-ci et ses disciples y étaient, c'est-à-dire à partir d'environ 1480 et jusqu'à sa mort en 1508, si l'on admet qu'il soit rentré de son pèlerinage à l'Athos en 1478? Il sera intéressant d'étendre nos observations aux générations monastiques qui les ont suivis, et également de comparer par moments cette existence avec celle des grands monastères de même époque, puisque les deux tendances ont marqué l'histoire de leur affrontement.

I. L'institution monastique du skite

Il est bon, pour commencer, de regarder les textes qui peuvent constituer ce que j'appellerais l'institution monastique, telle que la voit Nil Sorsky. C'est en effet ce qui nous reste de plus tangible[1].

Nil n'a pas écrit à proprement parler de Règle. L'appellation d'*Ustav* fut donnée tardivement à ses écrits, par Archangel'skij en particulier, au XIX[e] siècle. D'ailleurs, ce terme lui-même serait peut-être mieux rendu par le mot français «institutions» au pluriel, qui évoque un ensemble de textes intermédiaires comme valeur entre la Règle de vie et les Us, ou Coutumiers. Ce sont nos catégories occidentales qui ont tendance à exiger que le fondateur écrive une Règle. Nil Sorsky a pour règle l'Écriture, et la Tradition des anciens Pères. Nous reviendrons sur ce point important.

Les *Onze chapitres* qui forment l'*Ustav*[2] sont un choix que Nil opère à l'intérieur de la Tradition, dans le sens de la prière hésychaste, qu'il homme de plusieurs manières: activité du

1. *Predanie i Ustav*, éd. crit. par M.S. Borovkova-Majkova, dans Pam. drev. pism. i isk. CLXXIX, 1912, Peterb.

2. *Saint Nil Sorsky*, trad. française par sr. Sophia Jacamon, SO. Bellefontaine, n° 32, 1980.

cœur, maîtrise des pensées, vigilance spirituelle, ou encore «activité spirituelle». Il se situe donc dans une lignée qui remonte à Évagre et à son *Praktikos*. Le moine «pratique» s'est retiré en solitaire et travaille à la garde de ses pensées. Un jour la charité l'envahira et lui fera connaître Dieu, dans la contemplation. Cassien reprend dans ses *Institutions Cénobitiques*, l'exposé d'Évagre sur les huit passions à combattre, en montrant bien que cet enseignement vaut pour tout moine, et non seulement pour l'anachorète. À son tour, Nil Sorsky, dans son V^e chapitre de l'*Ustav*, reprend le catalogue des huit passions, selon la liste de Cassien, en spécifiant simplement qu'il le tient des saints Pères et qu'il ne veut pas en bouleverser l'ordre. C'est le plus long des onze chapitres. On sent par là qu'il s'adresse à celui qui désire se convertir, qu'il soit cénobite dans un des grands monastères connus de la fin du XVe siècle, ou qu'il soit déjà venu le rejoindre à la *pustynja* d'Outre-Volga. Il cite en particulier Grégoire le Sinaïte (1255-1346) «qui sachant que tous les saints ont obtenu la grâce de l'Esprit par l'accomplissement des commandements, d'abord d'une manière sensible, puis d'une manière spirituelle, recommande d'enseigner la sobriété et le silence, qui sont la sauvegarde de l'esprit, non des seuls ermites, mais aussi de ceux qui mènent une vie cénobitique»[3]. Saint Nil Sorsky choisit pour lui-même et les quelques-uns qui veulent le rejoindre, la voie moyenne entre les deux, soit une vie retirée et pauvre, à trois ou quatre moines ou un peu plus jusqu'à une douzaine environ, déjà éprouvés dans la voie cénobitique, exercés dans l'obéissance, et par le fait même ses écrits vont répandre leur influence bien au-delà de ce petit cercle. Plusieurs de ses disciples restent au monastère de Saint-Cyrille du Lac-Blanc, tels Gurij Tušin et German Podol'nyj, à qui sont adressées respectivement la IIe et la IIIe épîtres.

L'*Ustav* n'est pas un code de vie quotidienne au sens extérieur du mot. Nil s'emploie d'abord à répondre à la demande du Seigneur qui, dit-il dans le Prologue, a commandé de pu-

3. *Ibid.*, p. 39; cf. GRÉGOIRE LE SINAÏTE, PG 150, 1239ss.

rifier l'intérieur du plat[4]. Mais on peut tout de même repérer certaines recommandations adressées directement à ceux dont il a la charge. À propos des repas, par exemple, il dit ceci:

«En général, les Pères ont décidé, pour les jours d'équinoxe de printemps et d'automne, de manger quand le jour commence à décliner, et quand, passé deux heures de l'après-midi, commence la neuvième heure, ce qui fait la troisième selon notre calcul. Mais dans nos pays du Nord, en été et en hiver, les jours comme les nuits croissent et diminuent considérablement en ordre inverse l'un de l'autre, à la différence des lieux plus proches de l'équateur, en Palestine ou à Constantinople; il nous faut donc prendre notre nourriture en tenant compte des changements de la durée du jour. Les jours sans jeûne, on peut fixer plus tôt l'heure du repas, et s'il le faut, manger un peu le soir»[5].

Tous ses conseils en ce domaine engagent à la modération et jamais à la prouesse physique.

«Celui qui fait preuve d'un peu d'indulgence pour son corps à cause des fatigues d'un voyage ou de quelqu'autre chose pénible, et lui donne quelque chose en plus de la mesure habituelle, en nourriture ou en boisson ou en sommeil, ne fait là rien de honteux ou de répréhensible, car il agit avec discernement et selon un besoin qu'il faut approuver»[6].

Saint Nil écrivit un autre texte, sans doute après les *Onze Chapitres*, à savoir l'*Instruction aux disciples*. Son titre entier est *Instruction sur la vie des saints Pères, du starets Nil, ermite, à ses disciples et à tous les autres à qui elle s'applique*[7]. Il l'écrivit probablement à la fin de sa vie. C'est là qu'on trouve d'autres indications propres au skite du temps de Nil: recommandations concernant la pauvreté, la nourriture, le travail manuel, l'aumône, la construction des cellules et enfin ... la défense de laisser des femmes entrer dans le skite. Nous regarderons plus en détail ces différents points.

Les disciples ont-ils respecté l'enseignement du maître et des

4. *Ibid.*, p. 38.
5. *Ibid.*, p. 70.
6. *Ibid.*, p. 71.
7. *Ibid.*, p. 30.

Pères? Ils ont sans doute fait ce qu'ils ont pu, sans être toujours à la hauteur.

Il est difficile de savoir comment on vivait au jour le jour au skite du temps de Nil. La première «Vie» de saint Nil, ainsi que les cellules mêmes de l'ermitage furent brûlées vers 1538, soit par une incursion tatare, soit par l'opposition joséphiste. Un peu plus tard, une décision du Concile du *Stoglav* en 1551 demande la fusion des ermitages en grands couvents. Plusieurs des derniers disciples directs sont même jugés pour héresie et exilés dans différents monastères, ainsi Matthieu Baškin. Artème, abbé de Saint-Serge, et Cassien, évêque de Rjazan', favorables à la tradition d'Outre-Volga sont relégués en exil[8]. On relève cependant, dans la monographie du skite, publiée en 1913, la liste des supérieurs parmi lesquels figure en 1559 le nom de Iona Ier, signe qu'il y avait tout de même de la vie[9].

Si, de fait, on compte bien, à la fin du XVIe siècle, encore douze moines au skite, au début du XVIIe le nombre tombe à cinq ou six et à partir du milieu du XVIIe[10], le skite perd en partie son autonomie pour dépendre du monastère de Kirillov (comme on appelle communément le monastère de Saint-Cyrille du Lac-Blanc), par un oukase du tsar Michel Théodorovitch en 1641 et cela jusqu'en 1777, où il passe sous la juridiction du gouvernement ecclésiastique de la région de Kirillov, pendant vingt années durant lesquelles, en l'absence de moines, y vivent seulement un prêtre, un acolyte et un sacristain. Mais en 1798, le supérieur du monastère de Kirillo-Novoezerskij prend la décision de le restaurer; malheureusement, vu l'éloignement de soixante-dix verstes, l'essai fut infructueux. Le skite revient sous la dépendance de Kirillov (du Lac-Blanc) en 1805, et on y envoie plutôt ceux qui doivent expier une faute. C'est dire qu'ils ne sont pas là de plein gré.

Mais au milieu du XIXe siècle, on assiste de nouveau à une renaissance spirituelle sous l'inspiration du hiéromoine Nikon,

8. cf. Jean MEYENDORFF, *Une controverse sur le rôle social de l'Église: la querelle des biens ecclésiastiques au XVIème siècle en Russie*, Chevetogne, 1956.

9. Inok Ivan KALININ, *Nilo-Sorskaja mužskaja obščežitel'naja pustyn'*, Moscou 1913, p. 48.

10. *Ibid.*, p. 9.

qui bientôt prend à son tour le nom de Nil et embrasse l'idéal primitif en vivant dans un tout petit ermitage à côté des bâtiments plus récents et sur l'emplacement originel de la cellule du saint. Finalement vers les années 1929/1930, les moines sont chassés et la pustynja réquisitionnée. Ce lieu aura donc connu en tout assez peu d'années de vie monastique autonome.

II. Le skite, ses habitants et sa situation

Comment se présente le skite à son âge d'or, si l'on peut dire, à savoir vers l'année 1500?

À la mort de Nil, il y a douze cellules. Ce sont des habitations de bois réparties dans la forêt à un jet de pierre l'une de l'autre. Le sacristain qui, plus tard en 1674 fit une délicieuse relation[11] explique qu'elles sont disposées de façon à ce qu'on ne s'entende pas de l'une à l'autre. Bien sûr, les premières cellules ont disparu depuis longtemps, mais on peut supposer qu'il en était de même à l'époque de Nil. Il n'y a qu'un frère par cellule. On ne coupe pas de bois autour, de façon à ne pas laisser apercevoir toutes les cellules ensemble. Une croix, une chapelle dédiée à la sainte Rencontre, sur une petite colline artificielle, un étang qui permet probablement d'avoir un peu de poisson, un puits, bientôt un cimetière, et un moulin.

C'est seulement durant la première moitié du XVIIe siècle qu'il est question d'une deuxième chapelle, chauffée, dédiée à saint Ephrem, et d'un réfectoire, puis d'une loge de gardien et de quelques bâtiments de ferme, enfin d'une grande église dédiée à saint Jean-Baptiste[12].

Le terrain est boisé, marécageux par endroits. Situé à une quinzaine de verstes du monastère de Saint-Cyrille, il en reste en partie tributaire au niveau matériel. À peu près à même distance, mais à l'Est, se trouve le monastère de Thérapont; et si l'on considère la région du Lac-Blanc au XVIe siècle, on découvre un ensemble important de monastères de taille

11. Ivan Pleškov, *Povest' o Nilo-Sorskom skitii*, 1674 (G.I.M. Ščuk. n° 212).

12. I. Kalinin, *op cit.*, p. 10.

moyenne et d'ermitages[13], au cœur du territoire de la Trans-Volga. Le monastère de Saint-Cyrille était né lui-même du désir de ce dernier de s'en aller vers le désert du Nord. Sa fondation remonte à 1397, lorsque deux moines du monastère moscovite de Simonov, Cyrille et Thérapont, partent sur les bords du lac Siverskij. Mais en un siècle, le monastère a bien prospéré: le cycle recommence. Nil quitte cette communauté devenue célèbre et assez riche, et après plus de dix ans de pèlerinage a l'Athos et a Constantinople, revient fonder son ermitage.

Le sacristain écrit aussi:

«La pustynja possède quelques arbres, juste des sapins, un peu de bouleaux et de pins, puis de hautes broussailles impénétrables. On y trouve aussi des baies: airelle des marais, et airelle rouge, ronce et myrtille. D'autres arbres ou des légumes, on n'en a jamais trouvé...»[14].

On peut mettre en doute cette assertion, si on relève par ailleurs le fait que d'un côté le monastère de St-Cyrille possédait un territoire agricole bien cultivé[15], et que de l'autre celui de Thérapont[16] fut pour le célèbre patriarche en exil, Nikon, le théâtre de ses occupations jardinières et enthousiastes; il s'interessait spécialement aux légumes et aux céréales. Disons que pour nourrir quatre ou cinq moines, il y avait moyen d'entretenir un petit potager, mais nous ne savons pas s'ils l'ont fait au temps de Nil.

Quant aux personnes elles-mêmes, Nil est très clair: il estime qu'il ne faut pas entreprendre cette vie trop tôt, mais seulement après avoir appris l'obéissance dans un monastère cénobitique. Donc, pas de novice, mais des disciples qui continuent à se mettre à l'école d'un père spirituel. L'obéissance que recommande Nil est celle du cœur, telle que la vivait le

13. Cf. carte des propriétés de la région de Belozersk au milieu du XVI[ème] siècle, annexe à A.I. KOPANEV, *Istorija zemlevladenija belozerskogo kraja v XV-XVI vekach*, M.L.AN. SSSR 1951.

14. Trad. fr. *Saint Nil Sorky*, Bellefontaine, op. cit., p. 153.

15. Victor ARMINJON, *La Russie monastique*, Présence, Sisteron 1974, p. 57.

16. *Ibid.*, p. 60.

Christ envers le Père, c'est pourquoi il n'encombre pas ses textes de prescriptions multiples, mais conduit le disciple vers une liberté spirituelle, signe de l'amour. Rappelons, par contraste, que Joseph de Volokolamsk règle dans son grand monastère les moindres détails de la vie communautaire et fait surveiller les moines jusque dans leur cellule où des inspecteurs spécialement désignés peuvent contrôler les objets qui s'y trouvent. L'abbé recommande la prière collective à l'église, plutôt que la pratique de l'oraison personnelle, où le moine échappe au contrôle de la communauté[17].

Pas non plus chez Nil de nouvel arrivant qui ne sache pas lire et écrire, car il ne pourrait déchiffrer les Écritures. Notre sacristain de 1674 décrit l'accueil d'un nouveau et nous fait par là entrevoir que l'idéal hésychaste était encore respecté:

«Si un nouvel arrivant veut vivre avec eux, le supérieur et toute la communauté se rassemblent dans une cellule et examinent le frère pour savoir s'il lui est possible de vivre avec eux, seul en cellule. On ne sera pas trop doux pour ce frère au début. Ils ne font pas cela par méchanceté, mais pour connaître la patience du frère. Et s'ils le voient capable de vivre avec eux et en solitude dans la cellule, alors le supérieur le reçoit dans sa propre cellule et lui donne asile jusqu'à ce que le frère ait installé la sienne. Il ne l'installe pas de fond en comble, car on donne des cellules prêtes, là-bas, pour ceux qui arrivent, avec les saintes icônes et des livres, toute la vaisselle et les ustensiles propres à la cellule. Après cela, les frères vivant ici, eux aussi, continuent chaque jour à donner asile au frère nouveau venu, pour lui parler de toutes les attaques du diable»[18].

III. La journée du moine hésychaste

Peut-on savoir comment le disciple de Nil s'occupe à accomplir les commandements du Seigneur?

«Nous comprenons, dit le starets en reprenant Isaac le Syrien, que ce n'est pas pour accomplir les œuvres de règlements

17. Cf J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 16.
18. I. Pleškov, *op. cit.*, f. 143-144; trad. fr. *op. cit.*, p. 156.

(cénobitiques) qui nous sont inutiles, que nous choisissons d'habiter dans le silence. Il est bien connu, ajoute-il, que la vie en grande communauté donne dans ces choses plus que de raison. Mais éloignons-nous de l'agitation inutile, du bruit de paroles et de tout ce qui ne plaît pas à Dieu, et pour nous maintenir dans ses commandements, nous procurant tout ce qui est nécessaire par nos travaux; s'il n'y a pas moyen, en demandant alors petitement l'aumône, dans laquelle on verra la bonté de Dieu, mais en refusant absolument le superflu. Combats, procès, usure, fuyons tout cela comme un poison mortel. Faisons donc ce qui est agréable à Dieu, la psalmodie, la prière, la lecture et l'étude des choses spirituelles, le travail des mains et toute autre besogne»[19].

Au passage on peut apprécier cette expression «et toute autre besogne», qui prouve à elle seule que Nil n'est pas exclusif ni directif dans sa manière d'accomplir les commandements. Un hésychaste athonite comme Nicéphore le Solitaire aurait sans doute trouvé qu'il fallait davantage rester «assis».

Pour procéder avec un peu d'ordre, examinons les choses de l'extérieur vers l'intérieur.

Les grands monastères, une fois la période de fondation et la première ferveur passées, se trouvaient allourdis par leur facilités elles-mêmes: les boyards et les princes leur faisaient des largesses afin de garantir la vie matérielle de l'Église qui elle-même devait garantir un certain niveau de civilisation et d'attachement du peuple au prince[20]. Ces dons faits aux monastères servaient à la bienfaisance ou étaient destinés à faire prier les moines pour les défunts. Des domaines formés de plusieurs villages devenaient ainsi leur propriété. Les habitants de ces villages étaient engagés à travailler pour le monastère. On trouvait alors sous la main, si l'on peut dire, tous les hommes de métier possibles, d'où un risque pour le moine peu fervent d'aller plutôt s'installer dans la cour à observer qui entre et qui sort, et ceci d'autant plus quand il avait été forcé à prendre l'habit. C'est ce qui arrivait aux prêtres veufs après le

19. *Oustav*, trad. fr. p. 111.
20. Cf. J. MEYENDORFF, *op. cit.*, p. 8ss.

Concile de Moscou en 1503. Quant aux moines fervents et obéissants, ils avaient à faire face à un travail considérable lors des pèlerinages qui amenaient des foules qu'il fallait nourrir. Le grand monastère avait un rôle important à jouer dans l'Église et la société, et c'était normal. Joseph de Volokolamsk s'en fit le champion. Mais les risques étaient aussi fort grands de perdre le goût de la pauvreté et du silence. Le Grand Prince lui-même voyait finalement dans ces forteresses d'Église, des rivales à sa propre puissance et tentait de limiter l'accroissement des propriétés monastiques. Cette réaction commence avec Ivan III, premier Grand Prince suffisamment indépendant par rapport au joug tatare: dès 1477, après avoir pris la ville de Novgorod, il sécularise les biens de l'Église dans ce territoire.

Nil a l'occasion de faire entendre sa pensée, qui est également celle d'Ivan III, au Concile de 1503; l'intervention est restée célèbre:

«Que les monastères n'aient point de villages (domaines), mais que les moines vivent dans les déserts (en *pustynja*) et se nourrissent du travail de leurs mains»[21].

Il nous est facile d'imaginer Nil occupé à corriger les manuscrits défectueux, à copier ou traduire les Vies de Saints, à en retrancher les invraissemblances flagrantes: il voyait là sa manière d'aimer Dieu et le prochain. Mais il y avait aussi les lourds travaux pour le bien de la communauté. Il ne faut pas oublier qu'il passa aussi du temps à creuser le puits de l'ermitage, sans doute avec son premier disciple Innokentij ou avec d'autres, qu'il creusa l'étang et aménagea la terre ainsi retirée en colline, pour y établir la petite chapelle. Ce n'était pas une petite ascèse! Les premiers disciples ont dû abattre les arbres et préparer des rondins pour construire leurs cabanes.

Cette alliance quotidienne du travail manuel et de l'étude des divines Écritures formait leur cœur à la contemplation. Ils étaient certainement aidés par le monastère de St-Cyrille, même s'ils regrettaient qu'on n'y vive plus comme avant; aidés par les Grands Princes et par les aumônes des pèlerins. On n'a pas

21. *Saint Nil Sorsky*, op. cit., p. 145.

de témoignage pour le tout début, mais à partir de 1515 sont conservées un certain nombre de chartes de donation en argent ou en nourriture[22]: seigle, avoine, orge, cire, sel, blé. C'était relativement facile, vu le petit nombre de moines. Ils pouvaient moudre eux-mêmes le grain. Il y avait aussi les commandes de manuscrits. Rappelons-nous qu'au temps de Nil, la Russie ne connaissait pas l'imprimerie; c'est vers 1550-1560 que les premiers livres russes imprimés paraissent. On trouve à la bibliothèque Saltykov-Ščedrin un livre écrit en 1640 par le moine Kosma de la *pustynja* de St-Nil, et commandé par le caissier de Kirillov, qui devait probablement aussi fournir le papier. On suppose que Nil lui-même écrivait ses épîtres sur des écorces de bouleau[23], comme les pauvres gens. Ce sont ses disciples qui ont recopié les lettres sur du vrai papier.

Pour la nourriture spirituelle justement, de quoi disposaient-ils? Les livres que nomme Nil dans son Testament parce qu'ils sont à sa disposition, sont «les petits volumes de Jean Damascène, le *Potrebnik*, l'*Hirmologion*, le psautier in-quarto copié par Ignace». Il lègue les premiers «à ses seigneurs et frères», le dernier au monastère de Kirillov. «Les autres livres et objets appartenant au monastère de Kirillov» pourront de même y être retournés[24]. C'est là en effet que nos ermites pouvaient trouver les ouvrages qui devaient leur faire vraiment connaître les Pères. Kirillov avait la réputation de posséder la plus belle bibliothèque monastique de toute la Russie. D'après un inventaire de 1664, elle contenait à cette date 1897 livres[25]: livres d'Offices, Écriture Sainte, chroniques, traductions d'anciennes chroniques byzantines, la «Guerre des Juifs» de Flavius-Josèphe. Le premier catalogue est daté de la fin du XVe siècle et ce serait le plus ancien en Russie. L'higoumène Gury Tušin, à qui est adressée la deuxième épître de Nil, et qui vécut à Kirillov de 1478 à 1526 écrivit de sa main trente-sept livres. Les œuvres de saint Éphrem et d'Isaac le Syrien étaient particuliè-

22. I. KALININ, *op. cit.*, pp. 7-8.

23. G.M PROCHOROV, *Voprosy istorii russkoy srednevekovoj lit.* TODL, XXIX, 1974, p. 126.

24. *Saint Nil Sorsky, op. cit.*, p. 114.

25. I.A. KOČEKOV, *Kirillo-Belozerskij Monastyr'*, Leningrad, 1979, pp. 155ss

rement en honneur avec de très beaux manuscrits enluminés, et on voit dans l'*Ustav* combien Nil est redevable à Isaac.

On sait que la bibliothèque du skite comptera en 1641, soixante-dix volumes; en 1689, cent quarante volumes[26], parmi lesquels la chronique du moine Ivan Kalinin nomme expressément des œuvres d'Éphrem le Syrien et l'*Hexaemeron* de Basile le Grand. Certains de ces livres avaient été offerts par d'honorables donateurs, d'autres copiés par les moines, qui pour la plupart étaient des hommes cultivés dès avant leur entrée au skite, ou même déjà dans le monde. Le rayonnement de Nil attirait des personnalités qui sortaient du commun.

Ces hommes se voyaient de temps en temps, non pas en rencontres communautaires, mais pour des entretiens de père à fils spirituel; quelquefois le disciple venait non du skite mais de plus loin, comme le célèbre moine-prince Vassian Patrikeev; ou encore ils échangeaient une correspondance. Certains pouvaient avoir fait le pèlerinage à l'Athos, ainsi Innokentij Ochlebinin, et ils pouvaient échanger entre eux des textes copiés là-bas. Plusieurs connaissaient bien le grec et avaient en outre à leur disposition, au moins grâce à la bibliothèque de Kirillov, les traductions slavonnes des Collections grecques de Nikon de la Montagne Noire (XIe s.)[27].

Travail manuel, étude, prolongée par un véritable travail intellectuel au service de la tradition monastique, que savons-nous des moments de prière commune?

Selon le sacristain Ivan Pleškov, les moines se rassemblaient[28] deux fois par semaine dans l'église le samedi soir pour célébrer Vêpres et Matines du dimanche, et le mercredi soir à l'heure des Vêpres du jeudi, ce jour pouvant être modifié s'il y avait une grande fête dans la semaine. Les autres jours, ils s'en acquittaient en cellule chacun selon ses forces. Chacun avait un règlement particulier en cellule selon sa progression dans la foi en Dieu. Ceci était vrai au XVIIe siècle. On trouve, d'autre

26. I. Kalinin, *op. cit.*, p. 11.
27. G.A. Maloney, *La spiritualité de Nil Sorskij*, SO. Bellefontaine n° 25, pp. 23ss.
28. I. Pleškov, *op. cit.*, f. 140r.

part, dans l'*Ustav* quelques recommandations que le starets tient de Grégoire le Sinaïte, de Jean Climaque ou de Marc l'Ermite, et en général de ces derniers par l'intermédiaire du premier: utiliser assez peu les psaumes mais y recourir pour chasser la lassitude, s'appliquer aux tropaires de la pénitence sans les chanter, ajouter le Trisaghion à chaque psalmodie ou cathisme et l'alléluia. Il trouve bonne la distribution du temps entre prière, lecture, psalmodie, et précise qu'on peut aussi s'occuper inlassablement à l'œuvre de Dieu dans la *prière spirituelle*, entendant par là la prière hésychaste, invocation du nom de Jésus, selon des formules plus ou moins longues. «À toi de voir», ajoute-t-il[29]. En accord, sans doute, avec le père spirituel.

Reste le temps des repas et du repos. Nous avons dit au début de cet exposé combien Nil insiste sur la mesure. Ajoutons que ces repas se prenaient en solitude puisque la cellule contenait les ustensiles à cet usage.

IV. L'ESPRIT DU SKITE

Nous pourrions dans cette dernière partie tâcher d'apprécier les quelques lignes de force de cette vie quotidienne.

À propos du travail, une chose pourrait frapper: ces moines désintéressés insistent sur le devoir de subvenir à leurs besoins en travaillant de leurs mains. Or, le prince les aide, cependant, ainsi que les chrétiens des environs. D'autre part le temps passé à creuser un étang ou un puits ne faisait pas directement gagner le pain du monastère, ni le fait de rester des heures sur des manuscrits, même si quelquefois cela répondait à des commandes. Nous ne devons pas juger selon notre manière actuelle d'évaluer la vertu de pauvreté. Le puits et l'étang étaient nécessaires. Ils refusaient en tous cas les dons de propriétés foncières, de villages et de serfs. Mais une aumône modeste, un don en froment ou en sel était un don de Dieu, répondant à un besoin réel. Quand Nil creusait le puits, il était au service de la communauté, il gagnait réellement son

29. *Oustav*, trad. fr., p. 54.

pain à la sueur de son front. Il offrait ce travail à Dieu et, en échange, Dieu offrait le pain. Finalement ceci reste le fondement du véritable esprit de pauvreté, même si de nos jours nous avons davantage de travaux rémunérés.

Le travail manuel fait partie intégrante de l'Œuvre de Dieu, garde l'esprit de l'assaut des passions, au même titre que la psalmodie, soulage le moine après les longs moments de prière hésychaste. Le travail est une façon pour ces moines de *cultiver* le paradis offert à Adam, la façon la plus extérieure peut-être, mais elle-même symbole du *culte* intérieur qu'est la prière du cœur. Saint Nil cite ici Évagre[30] et ajoute:

«Ce qu'il appelle *culture* du paradis, c'est ici la prière»[31].

La vie de prière des ermites de Trans-Volga apparaît bien comme un héritage de la lignée d'Évagre, Jean Climaque, Hésychius et Philothée, et surtout Grégoire le Sinaïte, Isaac le Syrien (au-dessus de tout classement), mais aussi la lignée d'Éphrem, de Macaire, de Basile et Jean Chrysostome, Maxime le Confesseur, enfin de Syméon le Nouveau Théologien ainsi que du Pseudo-Syméon. C'est à dire la complémentarité de la tendance évagrienne, d'une part, insistant sur l'ascèse de l'intellect devant préparer au don de la contemplation, et, d'autre part, de la tendance plus cordiale du Pseudo-Macaire dont Nil cite largement un extrait sur la garde du cœur demandant au moine «que par dessus-tout il garde la tendresse du Seigneur en souvenir inoubliable, comme un modèle, et sa vie, et sa douceur, et sa manière de traiter avec les hommes; qu'il demeure en prière, ayant toujours la foi et demandant au Seigneur qu'il vienne et s'installe en lui, le perfectionnant et le fortifiant dans l'accomplissement de tous ses commandements; ... alors le Seigneur exerce sur lui sa miséricorde, il le délivre des ennemis et du péché qui vit en lui, le remplissant de l'Esprit Saint»[32].

La pratique de la prière de Jésus prend alors toute son ampleur, ne risque pas de se scléroser par un abus de technique corporelle, mais elle remplit tout l'être, corps, âme,

30. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité de l'Oraison*, 50ss.
31. *Saint Nil Sorsky*, *op. cit.*, p. 102.
32. *Ibid.*, p. 103; cf. PS.-MACAIRE, *De custodia cordis*, PG 34, 836B.

esprit, cœur profond recueillant toute l'intelligence, et rejoignant le Christ Jésus dans l'Esprit Saint, comme par une respiration permanente, un élan de l'homme entier qui se reçoît de Dieu.

Les moines de Nil Sorsky ont fait ce grand effort de rechercher toujours la sève vivante de la Tradition des Pères et de l'Écriture Sainte, pour y découvrir les commandements du Seigneur pour leur époque et personnellement pour chacun d'eux. C'était difficile, car ce qu'on appelait couramment «les Écritures» ou «Écriture Sainte», c'était non seulement le Canon des Écritures inspirées, mais encore tous les textes patristiques, puis les abondants apocryphes, et même des livres profanes d'historicité parfois douteuse, transmis dans des traductions défectueuses. Ces hommes se sont livrés à des travaux véritablement scientifiques pour l'époque dans le domaine de l'étude des textes, sans nuire pour autant à leur vie monastique, au contraire; ils ont eu assez de liberté intérieure pour oser corriger ce qui était manifestement erroné, et en même temps ils ont eu assez de foi en la Parole inspirée pour savoir lui obéir dès qu'ils se sentaient atteints par elle. De plus Nil recommande de se faire guider dans cette recherche des commandements du Seigneur par l'autorité charismatique d'un père spirituel, un homme éprouvé, qui soit le vivant relais de cette Tradition, qui puisse donner au moine disciple une parole de vie, elle-même issue de la Parole écrite, et qui puisse être réellement reçue par le disciple à tel moment de sa progression vers Dieu.

Si bien que finalement ces hommes s'enfantaient les uns les autres par un même amour de la Parole de Dieu donnée au monde.

On ne trouve pas de texte parlant de la vie sacramentelle, pratiquement rien de leur vie liturgique, qui était certainement sobre à l'image de leur sobriété matérielle, mais en conclusion j'oserais dire qu'en les regardant vivre on peut découvrir la profonde liturgie du cœur que devait être cette manducation de la Parole divine dans les Écritures, dans l'obéissance aux commandements reconnus au fur et à mesure au travers des Vies et des instructions de leurs Pères dans la foi.

La continuité de l'inspiration patristique leur était un véritable sacrement de l'Église.

Sr Sophia JACAMON, O.S.B.

SUMMARY. — *Paper given at the Chevetogne Symposium «Monasticism and Spirituality» in October 1988 on the daily life of Nil Sorsky's skite. What is known as Nil's Ustav, ie. the «Eleven Chapters», gives information about the skite's monastic discipline where the spirit of moderation appears in all things. The author describes the skite as it was with its members and its location. Unlike Joseph of Volokolamsk, Nil gives few rules for his disciples: they had already received monastic training and what was required of them was rather obedience of the heart. All know how to read and write. The monastery does not possess real estate or villages and the hesychast monk is meant to avoid any kind of wordly distraction and to pass his time in manual labour and study in such a way as to leave his life of prayer untroubled. Study was continued by intellectual undertakings where copying and correcting manuscripts occupied an important place. This spirituality is inherited frim Evagrius but is also dependant on the spirituality of the heart found in pseudo-Macarius. Nil and his disciples are nourished by living Tradition and Holy Scripture.*

Aspects théologiques du «*Filioque*»

En octobre 1978 et mai 1979, en préparation du XVIe centenaire de la promulgation du Symbole de Nicée-Constantinople, la Commission «Foi et Constitution» du Conseil Œcuménique des Églises organisa deux colloques au château de Klingenthal près de Strasbourg pour examiner la fameuse controverse au sujet du *Filioque*[1]. Après avoir été accepté en Espagne et en France, le *Filioque*[2], confessant que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils, et non pas du Père seul, avait été ajouté au symbole par le Pape Benoit VIII, en 1014 au couronnement et sous la pression de l'empereur Henri II. Les Églises d'Orient ont toujours récusé la légitimité d'une addition au symbole, mais aussi l'orthodoxie de la double procession éternelle[3].

Il est généralement reconnu qu'à l'époque patristique la pneumatologie n'a jamais connu l'approfondissement intellec-

1. L. VISCHER, *et al.*, *La théologie du Saint Esprit*, (Coll. *Document «Foi et Constitution»*, 103), Paris, 1981. Les aspects historiques sont présentés par Markos O. Orphanos et Dietrich Ritschl, et la problématique actuelle par Herwig Aldenhoven, Donald Allchin, Boris Bobrinskoy, André de Halleux, J.M. Garrigues, Alasdair Heron, Jürgen Moltmann, Kurst Stalder et Dumitru Staniloae.

2. Parmi de nombreux travaux nous citerons volontiers: V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, chap. 4: *La procession de l'Esprit Saint*; O. CLÉMENT, *Le schisme entre l'Orient et l'Occident chrétiens*, in *Messager de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, no. 73, 19 (1971), pp. 24-46, et no. 75, 19 (1971), pp. 179-190; A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et catholicisme: du personalisme en pneumatologie*, in *Revue théologique de Louvain*, 6 (1975), pp. 3-30; P. EVDOKIMOV, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, 1977; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. III, Paris, 1980, pp. 229-277.

3. Sur la résistance du Pape Léon III, en 810, à l'addition du *Filioque* au symbole, mais non à la doctrine qu'il suppose, voir les travaux de V. PERI, parmi lesquels «*Pro amore et cautela orthodoxae fidei*». *Note sul ministero ecclesiale del Vescovo di Roma nella dottrina comune tra l'VIII e il IX secolo*, in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 12 (1976), 341-363.

tuel dont témoigna le développement de la christologie. Les auteurs du symbole craignirent d'employer le mot-clef «consubstantiel» pour professer la divinité de l'Esprit Saint. Ils affirmèrent cependant qu'il doit être adoré et glorifié avec le Père et le Fils, et caractérisèrent son rôle dans l'histoire du salut comme celui qui donne la vie et a parlé par les prophètes. Il y avait là comme une invitation aux Églises à approfondir leur pneumatologie.

Aujourd'hui, les retombées du mouvement charismatique, peut-être, mais aussi, assurément, les progrès du dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe demandent un effort commun pour renouveler et approfondir la doctrine trinitaire. Déjà la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, dans son premier document commun, publié en 1982, a pu écrire: «Sans vouloir encore résoudre les difficultés suscitées entre l'Orient et l'Occident au sujet de la relation entre le Fils et l'Esprit, nous pouvons déjà dire ensemble que cet Esprit qui procède du Père (Jean 15,26), comme de la seule source dans la Trinité, et qui est devenu l'Esprit de notre filiation (Rom. 8,15) car il est aussi l'Esprit du Fils (Gal. 4,6), nous est communiqué, particulièrement dans l'Eucharistie par ce Fils sur lequel il repose, dans le temps et dans l'éternité (Jean 1,32)»[4].

Y-a-t-il dans le document publié par «Foi et Constitution» quelque signe d'un renouveau prometteur? On est d'abord frappé par l'esprit irénique, sincère et exigeant qui tâche de trouver dans d'autres traditions des points de convergence. Grâce à cet esprit et en s'appuyant sur les résultats acquis par la méthode historique, on a pu achever une lecture commune du passé, même si les jugements de valeur et les positions théologiques demeurent très différentes. De nombreux facteurs non-théologiques, qu'ils soient politiques ou philosophiques, ont pu être mis en évidence et isolés du débat théologique.

4. *Rapport de Munich: Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité*, in *Irénikon* LV (1982), 353-354.

Pendant des siècles, les théologiens ont puisé dans l'Écriture un ensemble de citations pour justifier leurs arguments, souvent d'ordre philosophique. Aujourd'hui, on cherche davantage à découvrir l'intention de l'auteur sacré et son apport dans l'ensemble de la révélation. Tous ces efforts créent une atmosphère favorable au renouveau de la pneumatologie.

Le mémorandum rédigé par les théologiens réunis à Klingenthal résume la problématique actuelle comme suit: «Dans le débat qui oppose Orient et Occident sur le *Filioque*, deux séries de questions paraissent primordiales. La première est liée à l'insistance traditionnelle que met l'Orient sur le fait que l'Esprit procède du Père «seul», la seconde, au souci occidental de discerner une connexion entre le Fils et la procession de l'Esprit»[5]. Il faut souligner que le souci occidental n'est pas de discerner une connexion entre le Fils et l'Esprit mais entre le Fils et la *procession* de l'Esprit. C'est là tout le nœud du problème. Depuis Grégoire de Chypre certains théologiens byzantins, dont Grégoire Palamas, ont cherché à expliciter les relations entre le Fils et l'Esprit[6]. Toutefois, ces relations ont toujours été comprises comme existant entre processions achevées et non pas comme relation immanente à la procession elle-même de l'Esprit Saint. B. Bolotov, historien ecclésiastique russe, s'exprime clairement à ce sujet: «L'Esprit procédant du Père comme hypostase parfaitement achevée vient par le Fils, apparaît par le Fils, révèle par lui son être qu'il tient du Père. Il luit et éclaire par le Fils»[7]. En omettant l'expression «parfaitement achevée», la formule pourrait être acceptée en Occident comme une interprétation possible du *Filioque*. Avec cette clause, cependant, les deux positions restent irréconciliables.

Après les conciles de Nicée et de Constantinople, les spéculations sur le mystère trinitaire furent progressivement coupées de l'histoire du salut. On ne cherchait pas tant à expliquer le mystère de la vie divine qu'à créer des concepts qui puissent

5. *Ibid.*, p. 17.
6. *Ibid.*, pp. 33-50 et 197-200.
7. B. Bolotov, *Thesen über das Filioque*, 1898, p. 692, cité *ibid.*, p. 183.

exprimer le paradoxe pour la raison humaine de l'identité entre unité et trinité. Les Latins développèrent une métaphysique des relations, tandis que les Pères grecs portèrent leur attention sur les propriétés distinctives, le caractère propre de chaque hypostase: le Père tire son être de lui-même, le Fils est «*gennèsis*» (engendrement) et l'Esprit est «*ekporeusis*», que traduit mal le terme de «procession». Le Père seul, en tant qu'il est cause de l'être du Fils et de l'Esprit, est la source, le principe de l'unité divine. Le verbe «*ekporeuetai*», que Jean met dans la bouche de Jésus (cf. Jn. 15,26), avait été utilisé en l'absence d'un mot concret pour exprimer la provenance de l'Esprit du Père. Il ne pouvait pas sortir du Père par génération: aucun théologien n'était prêt à accepter l'idée d'une double filiation. Par ailleurs, l'Esprit Saint n'a pas de nom propre: le Père et le Fils sont aussi «esprit» et «saint». Pour les Grecs, le caractère propre, les propriétés distinctives de l'Esprit Saint n'ont pas été complètement révélés. Sa procession, l'ekporèse, est apophatique, sans image concevable, sans possibilité analogique. L'ekporèse restera toujours beaucoup plus mystérieuse que l'engendrement. Toutefois, si les Latins ont dépassé les bornes d'une humble recherche par un rationalisme outrancier, est-il nécessaire de limiter la recherche théologique à la simple affirmation: l'Esprit Saint est le Dieu inconnu? Jésus avait dit: «Vous, vous le connaissez» (Jn. 14,17).

Il est vrai qu'aujourd'hui nous sommes moins attirés par une solution purement spéculative des relations intra-trinitaires et davantage par la recherche d'une solution basée sur les données de l'Écriture. On peut dès lors se demander si l'apophatisme traditionnel des Pères grecs concernant la nature de l'ekporèse n'est pas trop radical et n'a pas comme résultat, sans doute involontaire, de laisser dans l'ombre les relations entre le Fils et l'Esprit, rendant tout passage aux processions éternelles très difficile. Dans le cas du Fils de Dieu, il est clair que son caractère propre de fils, par la «*gennèsis*», ne fut découvert qu'à travers l'être et l'activité de Jésus de Nazareth, le Verbe fait chair. En contemplant l'activité de l'Esprit dans la formation de cette humanité du Verbe, dans son rôle mes-

sianique et sa glorification, ainsi que dans la formation de son corps qui est l'Église, non seulement par le don de charismes extraordinaires, mais bien plus par la création d'une communion de foi, d'espérance et de charité, ne serait il pas possible de découvrir certaines caractéristiques qui pourraient suggérer les propriétés hypostatiques de l'Esprit Saint?

Dans *Mysterium Salutis*, F.J. Schierse a publié le résultat de ses recherches sur la relation entre Jésus et le Saint-Esprit[8], qui peut se résumer comme suit: Dans les synoptiques, Jésus reçoit l'Esprit et agit dans l'Esprit. L'Esprit apparaît comme la force venant d'en haut. C'est au fond la conception de l'Esprit que nous trouvons dans l'Ancien Testament. Elle signifie l'action du Dieu transcendant qui agit effectivement et visiblement dans sa création. Les deux textes d'Isaïe: 11,2 et 42,1, expliquent Jésus. Il est l'Oint du Seigneur, celui sur qui repose l'Esprit, qui est envoyé pour inaugurer le Royaume de Dieu. Dans les Actes des Apôtres, sous l'influence de phénomènes pneumatiques extraordinaires, la communauté primitive prend conscience que l'envoi de l'Esprit est désormais une conséquence de l'exaltation de Jésus, Seigneur et Messie. Pour Saint Paul il y a une relation étroite entre Jésus et l'Esprit: «Vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus et par l'Esprit de notre Dieu» (1 Co. 6,11). C'est le Père qui envoie, offre, donne l'Esprit et le fait habiter dans les croyants. Toutefois, il ne peut y avoir d'Esprit de Dieu qu'en connexion et en accord avec la révélation de Jésus le Christ. L'Esprit actualise dans chaque baptisé à la fois l'action salvifique du Christ dans le passé et l'avenir eschatologique du monde. Il est le lieu, l'élément dans lequel s'accomplit l'union entre le baptisé et le Seigneur exalté, et aussi l'union des baptisés entre eux. Il n'est pas douteux que pour Paul l'Esprit ne soit accessible que par le Christ et le Christ que par l'Esprit. Enfin, dans les écrits johanniques, l'envoi de l'Esprit est promis par Jésus. L'Esprit est l'«Esprit de Vérité» qui fait adve-

8. F.J. SCHIERSE, *La révélation de la Trinité dans le Nouveau Testament*, in *Mysterium Salutis*, vol. 5, Paris, 1970, pp. 121-174. Nous renvoyons au texte pour les nombreuses citations de l'Écriture.

nir le salut prêché par Jésus, salut compris avant tout comme révélation de Dieu. L'Esprit réalise la «paraclèse», une activité d'aide, d'encouragement et d'exhortation. Il ne s'agit pas d'une nouvelle révélation, mais d'une interprétation et d'une application au présent de la prédication de Jésus.

Cette esquisse semble justifier l'affirmation du mémorandum de Klingenthal: «Il serait insuffisant et en fait tout à fait illégitime de ne lire dans une optique trinitaire que les passages du Nouveau Testament qui se rapportent à l'envoi de l'Esprit par Jésus Christ»[9]. Si on recueille tous les témoignages des Écritures, il faut reconnaître que «... l'Esprit *précède* la venue de Jésus, *agit* à travers sa vie, sa mort et sa résurrection, et est *aussi envoyé* par Jésus comme Paraclet aux croyants»[10].

Toute conception linéaire du mystère trinitaire ne correspond pas à la richesse du donné scripturaire. La formule baptismale: «Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit» pourrait suggérer un schéma linéaire. Néanmoins, la formule doxologique, à la fois la plus ancienne et la plus commune, était: «Gloire au Père par le Fils dans le Saint Esprit». La différence entre les prépositions «par» et «dans» — qui est des plus significative — fut plutôt minimisée pour affirmer la consubstantialité des trois personnes. Or cette formule mettait en pleine lumière l'expérience trinitaire de l'Église primitive. D'une part, elle affirme l'unique position du Père comme origine indéfinissable et unité en qui tout prend sa source[11]. D'autre part, elle affirme la dépendance du Fils et de l'Esprit vis-à-vis du Père, en même temps que leurs relations de mutuelle dépendance. Le mémorandum de Klingenthal souligne précisément que la relation entre l'Esprit et Jésus Christ dans l'Écriture peut être caractérisée comme «... l'affirmation d'une interaction et d'une réciprocité qui doit intégrer toute réflexion théologique sur la Trinité»[12].

Une étude attentive de cette interaction fait apparaître, en effet, non pas une réciprocité de similarité qui appartiendrait à

9. L. VISCHER, *op. cit.*, p. 14.
10. *Ibid.*, p. 14.
11. Cf. K. RAHNER, in *Mysterium Salutis*, vol. 6, Paris, 1971, p. 55.
12. L. VISCHER, *Op. Cit.*, p. 14.

l'identité dans la nature divine, mais bien au contraire une réciprocité en dissimilitude. Le Fils est celui qui se manifeste, se révèle, se donne à ses disciples, d'une manière concrète et très visible. L'Esprit, au contraire, se cache. Il ne cherche pas à être accepté. Il cherche à nous faire accepter le *Fils*, à nous faire recevoir et vivre *son* Évangile, ouvrant nos cœurs à *son* amour, afin que nous puissions devenir membres vivants de *son* corps et nous laisser entraîner dans *son* eucharistie éternelle vers le Père.

Les implications de cette théologie biblique — si elle est correcte — sont considérables et nous amènent à une première conclusion. Quoique Pâques précède la Pentecôte et que la rédemption objective en Christ précède nécessairement la rédemption subjective en chacun, la mission temporelle du Saint-Esprit, vue dans son ensemble, ne paraît pas suivre le Christ ou émaner de lui, mais plutôt s'orienter vers lui et se centrer en lui. Si une *Gestalt* émerge du Nouveau Testament, c'est bien celle d'une activité de l'Esprit qui n'est pas *ex Christo* mais *ad Christum*[13]. Dans le quatrième évangile, le Précurseur déclare: «J'ai vu l'Esprit tel une colombe descendre du ciel et demeurer sur lui» (Jn. 1,32). La théophanie du Baptême dans le Jourdain est comme l'icône du ministère terrestre de Jésus.

Une question se pose immédiatement: comment comprendre les textes qui parlent clairement de l'envoi de l'Esprit par le Christ ressuscité (Lc. 24,49; Jn. 16,7; 20,22), et qui servirent d'argument scripturaire aux partisans du *Filioque*? Il faut d'abord se rappeler qu'il y a une différence radicale entre le Verbe et l'Esprit. Le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous. Il a une identité humaine: Jésus de Nazareth. La relation de l'humanité de Jésus à l'Esprit Saint n'a jamais été étudiée en profondeur en christologie[14]. Dans son être humain le Fils de Dieu reçoit l'Esprit. Dans son rôle messianique il apparaît à la fois comme conduit par l'Esprit (Lc. 4,1) et comme donnant l'Esprit (Jn. 20,22). L'activité messianique du Verbe est un problème christologique plutôt que théologique.

13. Cf. P. EVDOKIMOV, *Op Cit.*, p 88.

14. Cf. Y. CONGAR, *Op. Cit.*, pp. 219-228, et surtout ID., *La Parole et le Souffle*, Paris, 1984.

Beaucoup de théologiens considèrent cette activité comme une activité purement instrumentale qui a non seulement sa source mais sa seule réalité salvifique dans la divinité du Christ, son humanité n'étant qu'un symbole transparent de la présence du Verbe. Le concile de Chalcédoine et surtout la lutte contre le monothélisme nous invitent à reconnaître dans l'activité humaine du Christ une certaine autonomie par rapport à la «tri-une» activité de Dieu.

Dans I Tim. 2,5 on lit: «Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même». Comme médiateur, le Christ agit en tant que prophète, prêtre ou roi. Toutes ces activités sont des activités dans l'Esprit Saint. Comme Roi-Messie, cependant, il a reçu de Dieu une autorité réelle, bien que temporaire, qu'il devra lui restituer à la parousie, après avoir récapitulé toute l'histoire humaine (I Cor. 15,28). Dans le temps de l'Église, le Père a tout mis sous ses pieds (Eph. 1,22). Il peut demander au Père d'envoyer l'Esprit de sainteté (Jn. 14,16). Il peut construire son corps qui est l'Église en envoyant l'Esprit (Jn. 15,26) qu'il a reçu sans mesure (Jn. 3,34). Dans ces textes qui concernent l'envoi de l'Esprit par le Christ glorifié, on peut se demander s'il n'y a pas là, évoqué, tout le problème de l'épiclèse, de la sacramentalité et du rôle de l'humanité du Christ en tant que «grand sacrement»? Comme Fils, il peut prier le Père en toute confiance: «Je supplierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet» (Jn. 14,16)[15].

Cette digression christologique nous amène à une seconde conclusion. La formule ancienne: «L'Esprit procède du Père par le Fils», est l'héritage des premiers efforts de la théologie qui portait son attention sur la Trinité économique tout en maintenant son interêt majeur dans l'unité de la substance divine[16]. Comme cette formule se retrouve chez les Pères tant grecs que latins, «elle fut régulièrement avancée comme base d'accord dans les tentatives d'union ou de dialogue»[17]. Elle a le désavantage de limiter l'activité de l'Esprit à la sphère d'acti-

15. Cf. Heb. 7,25; Rm. 8,34; I Jn. 2,1.
16. Cf. Y. CONGAR, *Je crois, Op. Cit.*, pp. 45-49.
17. A. DE HALLEUX, dans L. VISCHER, *Op. Cit.*, p. 91.

vité du Christ, ignorant ce que le Père Y. Congar a décrit récemment avec beaucoup d'à-propos sous la rubrique de l'autonomie de l'Esprit (charismes, prophéties, révélations privées, etc...)[18]. La formule décrit, en fait, l'action ministérielle du Verbe incarné qui, comme pasteur de l'Église universelle, est médiateur de l'envoi de l'Esprit par le Père dans la vie institutionnelle du peuple de Dieu. Cette activité ministérielle doit être replacée dans le cadre plus général des relations entre les deux missions temporelles du Verbe et de l'Esprit, missions qui commencèrent non pas à l'incarnation, mais à l'appel d'Abraham, notre père dans la foi, — et même pour saint Irénée dès la création: les deux mains du Père[19] — et continueront jusqu'à la Parousie.

La réciprocité de ces missions suggère une sorte de complémentarité qui demande une analyse plus détaillée. La venue de l'Esprit n'est pas une quasi-incarnation, une pâle image de l'activité du Verbe, ni son remplacement jusqu'à la Parousie, ni un simple rôle de pauvre troisième dont on n'est pas sûr qu'il fut nécessaire. Dans la vie de l'Église, le rôle de l'Esprit apparaît très différent du rôle du Verbe incarné. Le Verbe d'une part crée au cœur de l'humanité le prototype de l'humanité nouvelle, une humanité en parfaite communion avec son Créateur, d'autre part il initie les structures sociales qui en tout temps et en tout lieu inviteront l'humanité à participer à cette vie nouvelle offerte par Dieu en son Verbe. Le rôle de l'Esprit n'est pas d'engendrer cette vie nouvelle, de la structurer, de l'étendre à toutes les nations (Mt. 28,19), mais plutôt de la faire accepter, de créer une faim et une soif spirituelles, de décentrer la liberté humaine, de l'amener à s'ouvrir à l'appel divin et, dans la joie et l'humilité, d'accepter le don que le Fils de Dieu fait de lui-même à ses sœurs et frères.

On dit souvent que l'Esprit Saint est en Dieu la personnification de l'amour, mais en même temps on définit l'amour en termes purement christologiques comme générosité, oubli de soi, don de soi, «ceci est mon corps qui va être donné pour

18 Y. CONGAR, *La Parole, Op. Cit.*, chap. 5.

19. *Adv. Haer.* IV, Préf., 4; V, 1, 3; 5, 1; 6, 1; 28, 4.

vous ... mon sang qui va être versé pour vous» (Lc. 22,19-20). N'est-il pas étonnant que saint Paul dans l'hymne à la charité (I Cor. 13) qui représente sans doute la plus haute expression de la sagesse chrétienne, semble déprécier un amour qui se limite à la générosité, au don de soi, même au service de l'autre. Il parle de longanimité, de serviabilité, d'humilité, d'indifférence. La charité «excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout». Comment peut-on réconcilier de tels propos avec la Parole de Dieu, avec ses exigences de justice, de sacrifice, d'observance des commandements? Dieu seul peut réconcilier justice et compassion, c'est-à-dire en un certain sens, réconcilier son Verbe et son Esprit, car il semble que c'est bien de l'Esprit que Paul parle en décrivant de cette manière le plus grand de tous les charismes. L'Esprit Saint est moins générosité, don de soi, qu'accueil de l'autre, complète acceptation de son altérité.

Cette analyse nous amène à une troisième conclusion. Avant de participer à la vie du Fils et devenir fils avec lui, nous devons apprendre à l'accepter, à le recevoir, à le connaître tel qu'il est. C'est pourquoi le Paraclet vient à notre aide. Sa tâche comme «esprit de vérité» est de rendre témoignage au Christ, de faire de nous d'autres témoins (Jn. 15,26-27) et de confondre le monde qui ne croit pas (Jn. 16,8). Jésus avait dit: «C'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part» (Jn. 16,14). Cette sentence un peu obscure donna naissance à la formule: «L'Esprit procède du Père et reçoit du Fils». Elle exprime, d'une part, le caractère anonyme de l'Esprit et, d'autre part, le profond paradoxe de son activité. Bien que celle-ci soit un mouvement vers, centré dans le Christ, il s'agit en fait, comme nous l'avons vu, d'un vrai mouvement en sens opposé, d'un mouvement de réceptivité active, d'acceptation, d'accueil de toutes les énergies transformantes du Verbe fait chair qui est maintenant glorifié. Le texte final de l'Apocalypse reste très éclairant: «L'Esprit et l'Épouse disent 'Viens'».

Malgré le rôle essentiel de l'Esprit Saint dans l'histoire du salut, il est difficile d'éviter le sentiment commun que seul le rôle du Christ est vraiment important. C'est lui qui rachète, qui sauve et finalement assure le salut. L'Esprit Saint, certes, lui donne une aide indispensable, mais son rôle semble secondaire.

Les perspectives sont toutes différentes si l'on contemple l'histoire du salut, non pas du point de vue de l'humanité en détresse, mais du point de vue de l'auteur de la création. Le salut de l'homme pour Dieu est plus que l'instauration sur terre d'une société juste et pacifique qui amènerait le chef d'œuvre qu'est la création à sa perfection immanente. Il suffit de lire le Cantique des Cantiques ou de se souvenir de la phrase de saint Jean: «Dieu a tant aimé le monde» (Jn 3,16). Il a établi une alliance éternelle dans le sang du Christ. Si cette alliance, par définition est mutuelle, elle n'est pas entre égaux. L'initiative est complètement du côté de Dieu. C'est lui qui nous accueille avant que nous n'apprenions à l'accueillir. C'est pourquoi le don de lui-même par l'envoi de son Fils, se fait dans l'Esprit qui est la réceptivité divine de notre altérité. Si l'Esprit doit ouvrir nos cœurs à la personne et à l'enseignement du Christ, c'est parce que notre incorporation au Fils est la condition absolument nécessaire pour permettre à l'Esprit de nous accueillir dans le Saint des Saints, dans la maison du Père.

L'humanité que Jésus reçut de sa mère, était notre humanité souffrante et mourante, que Saint Paul appele «un corps psychique», lequel n'est pas encore «corps spirituel». «Ce n'est pas le spirituel qui paraît d'abord; c'est le psychique, puis le spirituel» (I Cor. 15,44-49). Une christologie pneumatologique mettra sans doute en lumière le rôle de l'Esprit Saint dans la glorification du Christ, sa résurrection, et son intronisation à la droite du Père (Ac. 2,33; Rm. 1,4; 6,4; 1; I Tm. 3,16). Le quatrième évangile est autant un mystère de glorification qu'un mystère d'incarnation. Dans la prière sacerdotale nous sommes témoins du désir intense de Jésus à la veille de sa Passion d'être glorifié de la gloire qu'il avait près du Père avant que le monde fut (Jn. 17,5).

«Le Christ est ressucité des morts, prémices de ceux qui se sont endormis» (I Co. 15,20). «Celui qui a ressucité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en nous» (Rm. 8,11). N.Q. Hamilton a écrit très justement: «L'Esprit est apparenté principalement à l'avenir, à l'éternité, au moment de la consom-

mation du processus de rédemption»[20]. S. Boulgakov était convaincu qu'il fallait attendre la Parousie pour devenir témoin de la révélation de l'Esprit Saint[21].

Enfin, nous sommes amenés à une quatrième conclusion. La mission propre du Saint-Esprit n'est pas seulement d'orienter l'humanité vers le Christ, de lui enseigner comment l'accueillir pour se laisser modeler par lui à son image, elle se révèle bien plus comme une puissante attraction qui, venant du Père, agit dans le monde de l'esprit à la façon d'un aimant dans un champ magnétique. Dès l'Ancien Testament, l'Esprit se révèle comme une «communication de puissance»[22], même si elle est momentanée et exceptionnelle. Le Souffle de Dieu est le grand réalisateur, «mais il veut accomplir cela non dans la contrainte mais dans la liberté»[23]. Son inspiration est puissance d'accueil. Au plan eschatologique, ce n'est pas l'Épouse et l'Esprit qui disent au Verbe: «Viens». C'est le Père lui-même, avec et dans l'Esprit, qui disent au Christ total: «Viens». En définitive, le salut n'est ni dans l'observance de la Loi, ni même dans la *sola fide*, mais dans le moment eschatologique où le Père «fut touché de compassion, courut se jeter à son cou et l'embrassa longuement» (Lc. 15,20). Le Verbe se jette au cou de l'humanité et la *Rûach* de Dieu, l'Esprit de sainteté, espère pouvoir l'embrasser longuement. Dans la réciprocité du «don de soi à l'autre» (le Verbe) et de «l'accueil de l'autre» (l'Esprit) nous pouvons peut-être entrevoir — sans jamais le connaître — le mystère de la «tri-unité» divine. Donner et recevoir constitue la plénitude de l'amour[24].

20. N.Q. HAMILTON, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, London, 1957, p. 17.

21. Cf. S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, Paris, 1946.

22. D. LYS, «*Rûach Le Souffle dans l'Ancien Testament*, Paris, 1962, p. 345.

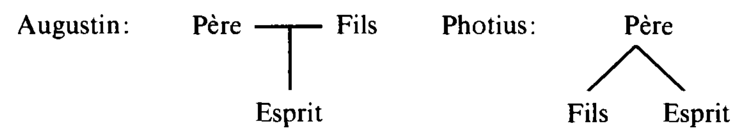
23. *Ibid.*, p. 346.

24. Dans sa théologie transcendentale, Karl Rahner voit dans la Trinité économique une communication que Dieu fait de lui-même en deux modalités fondamentales: histoire et esprit. En termes de relations interpersonnelles, elles correspondent essentiellement à l'offre et à l'acceptation. Cf. *Mysterium Salutis*, vol. 6, Paris, 1971, p. 111.

Oserions-nous formuler une cinquième conclusion qui consisterait à extrapoler à la «Trinité immanente» la réciprocité si clairement apparue dans l'activité salvifique de la «Trinité économique»? Du moins, peut-on explorer certaines possibilités. Nous avons noté plus haut que Grégoire de Chypre et Grégoire Palamas ont essayé de rattacher aux processions intratrinitaires la relation de l'Esprit à l'activité temporelle du Fils. L'Esprit reposerait éternellement dans le Fils, le manifesterait, resplendirait à travers lui[25]. Le Fils néanmoins resterait étranger à l'ékporèse elle-même; ce qui ne pouvait satisfaire les partisans du *Filioque*.

J. Moltmann propose qu'on distingue dans l'ekporèse «l'existence» et «la forme relationelle»[26]. L'Esprit recevrait l'existence du Père et la forme relationelle du Fils. D. Staniloae pense que l'idée est difficile à comprendre, car «Le caractère de la personne de quelqu'un ne peut être séparé de son existence»[27].

Une solution pourrait être suggérée sur la base du schéma trinitaire bien connu du Patriarche Photius. Il affirmait avec rigueur l'unique origine de la vie divine dans le Père seul et séparait entièrement la génération du Fils de l'ekporèse de l'Esprit. En fait, Orient et Occident en étaient venus à abandonner le schéma linéaire de la Trinité dans deux directions différents:



Photius avait retrouvé le schéma perdu de saint Irénée: «Par les mains du Père, c'est-à-dire le Fils et l'Esprit, c'est l'homme et non une partie de l'homme qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu»[28].

Dans ce schéma on pourrait dire que l'Esprit reçoit du Père

25. Cf. B. BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité*, Paris, 1986, pp. 291-294.

26. J. MOLTMANN, *Propositions dogmatiques en vue d'une solution de la querelle du Filioque*, dans L. VISCHER, *Op. Cit.*, p. 184.

27. L. VISCHER, *Op. Cit.*, p. 200.

28. *Adversus Haereses*, V, 6, 1. S.Chr. 153, p. 73.

et son existence et son caractère, mais on ajouterait aussitôt que ce caractère hypostatique est d'être orienté vers le Fils, de l'accueillir, de le recevoir comme Verbe du Père. L'ekporèse ne serait pas *ex Patre et Filio* mais *ex Patre ad Filium.* Cela permettrait d'affirmer avec la tradition byzantine, constante depuis Photius, que l'Esprit procède du Père seul, mais aussi d'affirmer avec saint Augustin un rôle pour le Fils dans l'ekporèse elle-même et une conception de l'unité divine non seulement au niveau de l'essence consubtantielle, mais aussi au niveau des relations hypostatiques. Ce serait le schéma de Photius achevé, complètement intégré, sur la base de la réciprocité et de la complémentarité entre le Fils et l'Esprit, réciprocité et complémentarité qui semblent émerger clairement de l'ensemble des données scripturaires.

Le concile de Florence déclara que la procession «par le Fils» signifie que le Fils est également la cause de la subsistence du Saint-Esprit[29]. Bulgakov pensait que le concept de cause n'avait pas de place en théologie trinitaire. Cependant comme il a été employé par les théologiens byzantins depuis les Pères Cappadociens, on pourrait traduire le *ad Filium* par la formule suivante: L'Esprit procède du Père comme cause première vers le Fils comme cause finale. Cette orientation constituerait le caractère propre de l'«ekporèse» et la différencierait de l'engendrement du Fils, le Père restant la source unique.

Les théologiens orthodoxes seront-ils satisfaits avec cette distinction entre cause première et cause finale? Les théologiens romains accepteront-ils que l'équivalence reconnue à Florence entre le *Filioque* et le *Per Filium* puisse être étendue au *Ad Filium*? Il y a encore bien des questions qui demandent une réponse. Au fond, c'est à un approfondissement de la théologie trinitaire elle-même que nous invite la querelle du *Filioque.* Entre temps, aidés par une lecture assidue des Écritures, on pourrait relire les traditions grecque et latine à la

29. JOANNES DE TORQUEMADA, *Apparatus super Decretum Florentinum unionis Graecorum*, Roma, 1942, p. 59.

lumière de la formule qui semble émerger des colloques de Klingenthal: «L'Esprit procède du Père vers le Fils».

Vincent MARTIN

SUMMARY. - *Basing himself on the studies produced for the 16th centenary of the First Council of Constantinople, the Author makes a new suggestion in order to resolve the still debated question of the «Filioque» doctrine. Any kind of linear understanding of the mystery of the Trinity cannot correspond to the wealth of Scriptural data. The reciprocal nature of the Word and the Spirit's missions suggest the idea of a kind of complementarity. In I Cor 13, the love which personnifies the Spirit is in the first instance receiving of the other and total accepting of his otherness. The gift of the Spirit is to open our hearts to the person and teaching of Christ so that, being incorporated in Christ, the same Spirit may receive us in the house of the Father. Giving and receiving constitute the fullness of love. In view of this, the Author suggests that the Spirit proceeds from the Father as the first cause towards the Son as the final cause.*

Créativité et sainteté monastique

dans la pensée et l'œuvre d'Andrej Tarkovskij *

Dans sa lettre apostolique *Duodecimum sæculum* du 4 décembre 1987, publiée à l'occasion du XIIe centenaire du IIe concile de Nicée, le Pape Jean-Paul II a souligné l'importance des expressions picturales du mystère dans la vie du croyant. C'est dans cette perspective que les pages qui suivent voudraient attirer l'attention sur l'un des esprits créateurs les plus grands qu'ait produit la Russie, le metteur en scène Andrej Tarkovskij.

Décédé à la fin de 1986, Andrej Tarkovskij laisse après lui une œuvre de dimensions modestes, mais qui rayonne d'une richesse spirituelle que l'on rencontre rarement dans le cinéma et même tout simplement dans l'art moderne. En vingt-cinq ans il a réalisé sept films: *La Jeunesse d'Ivan* (1962), *Andreï Roublev* (1966, mais qui n'a été présenté que six ans plus tard), *Solaris* (1972), *Le Miroir* (1974), *Stalker* (1979), *Nostalgia* (1983) et, finalement, *Le Sacrifice* (1986).

* * *

Tous connaissent l'évocation qu'il a faite de la vie du peintre d'icônes Andreï Roublev. Je voudrais seulement signaler ici très rapidement que, en fait, *Andreï Roublev* n'est pas le seul film de Tarkovskij qui ait un rapport avec le monachisme russe dont traite le présent colloque; ce n'est pas même le meilleur. Les indications qui suivent ne prétendront pas donner une vue approfondie de l'affinité de Tarkovskij avec la tradition spirituelle russe, comme on le ferait pour un Dostoïevski ou un Tolstoï. Ce ne pourront être que quelques

* Communication présentée au Colloque de Chevetogne «Monachisme et Spiritualité».

annotations qui demanderaient à être développées ultérieurement.

Pour obtenir son diplôme de fin d'études Tarkovskij avait produit un film pour enfants *Le Rouleau Compresseur et le Violon*. Il y traitait déjà de la relation entre l'artiste et le monde. Dans *Andreï Roublev* il apparaît clairement que le cinéaste ne s'intéresse pas à une reconstitution purement historique de la vie du peintre dont on sait d'ailleurs assez peu de choses. Ce thème offre, bien plutôt, à Tarkovskij l'occasion de méditer sur la personnalité de l'artiste et sur sa relation avec son époque. La vie monastique n'y apparaît pratiquement pas, alors que ressort, au contraire, l'itinéraire trop humain d'un Roublev errant à l'aventure et participant à un monde cruel et violent avant de parvenir à peindre la plus belle des icônes, celle de la Trinité.

Il n'est pas sans intérêt d'observer qu'après plus de vingt ans, c'est-à-dire à la fin de sa vie, Tarkovskij, après son dernier film *Le Sacrifice*, a travaillé à un nouveau projet qui portait sur saint Antoine le Grand, *La Tentation de saint Antoine*. Ainsi la thématique du moine n'a-t-elle cessé d'occuper son esprit et lui servait-t-elle constamment à apprécier son travail cinématographique. Il disait, en effet: «Mon travail dans le film m'apparaît souvent ridicule. Il y a tellement de choses plus importantes. La question est de savoir si l'art peut conduire sur une voie positive. On passe son temps à enseigner aux autres, mais soi-même on n'est prêt à rien. Voilà ce qui me tourmente».

Dans ses derniers entretiens — que Tarkovskij n'a plus voulu accorder qu'à des journaux religieux — les mêmes questions reviennent avec urgence: Qu'est-ce que la liberté? Que signifie la beauté? Comment vivre et ne pas pécher? Comment se sauver? Le choix entre une vie de création et la vie contemplative. Tarkovskij opposait le saint à l'artiste. Il ne laissait subsister aucun doute, cependant, que pour l'homme moderne la foi restait l'unique possibilité, l'unique espoir.

En Occident, de telles affirmations provoquaient la gêne auprès du public. Celui-ci cherchait à interpréter Tarkovskij par Nietzsche, Freud, l'anthroposophie ou le romantisme alle-

mand, tout en ignorant les traditions théologiques de la Russie. En attendant que paraisse le premier livre russe sur Tarkovskij (on est en train de l'écrire) il n'existe jusqu'à présent qu'une seule étude qui sacher situer comme il le faut Tarkovskij dans la perspective exacte d'une continuité culturelle et spirituelle russe: celle de Fëdorov, Solovëv, Merežkovskij, Berdjaev, et bien d'autres encore. Ce livre s'intitule *Les Mondes de Tarkovskij*. Il a été écrit par deux Hongrois, Kovacz et Szylagyi et a été publié en 1987 par les éditions «L'Âge d'Homme».

Tarkovskij, en ce qui concerne le sens de la créativité, a surtout subi l'influence de Berdjaev. Mais la conviction et la fermeté avec laquelle Berdjaev formulait ses idées sont beaucoup trop fortes pour être acceptées entièrement par Tarkovskij. Chez ce dernier il y a une idée-clef qui explique tout le film sur *Andreï Roublev*: l'homme ne peut être l'héritier des vérités traditionnelles s'il ne les revendique pas au nom de ses propres expériences.

Tarkovskij reconnaissait avoir dans l'art une grande foi. Il était pour lui, à côté de la religion, une voie pour entrer en contact avec l'absolu. L'artiste a par conséquent, une responsabilité considérable. Son talent l'engage. Le sens de l'art est d'évoquer le sens de la vie. Pour cette raison, a dit un jour Tarkovskij, un artiste sans foi serait comme un peintre aveugle. Mais l'art — et en particulier le cinéma — deviennent aisément un acte démiurgique: en séparant la lumière des ténèbres on oublie qu'on est soi-même une créature de Dieu. Tarkovskij conclut son unique livre, *Le Temps scellé* (qui n'a toujours pas paru en français) par la phrase suivante: «Peut-être le sens de chaque activité humaine réside-t-il dans la conscience artistique, dans l'acte créateur désintéressé et gratuit. Peut-être notre capacité même de créer est-elle la preuve que nous sommes créés à l'image et à la ressemblance de Dieu». Mais cela ne veut pas dire que Tarkovskij ait fait de l'art une nouvelle religion. Pour lui ressembler au Créateur, c'est comme respirer l'air. Pas un seul homme n'est dépourvu de cette chance de pouvoir s'exprimer devant Dieu. Car c'est cela qui compte et non de s'exprimer devant le monde. Pour lui l'art est prière.

Bien qu'on ait dit qu'en général le public occidental manquait d'une connaissance élémentaire de la tradition spirituelle russe, les films de Tarkovskij, pourtant, ont trouvé un public toujours plus vaste. Parce que, d'abord, Tarkovskij n'est pas seulement profondément russe, il s'est confronté aussi avec la culture européenne et il s'y est reflété. La raison principale en est, cependant, la priorité des images sur les paroles. Il y a des images de la nature, des objets — la pluie et les visages aussi — qui de manière inexplicable touchent le spectateur par leur présence tout à fait particulère. Il est évident que là Tarkovskij doit beaucoup à la tradition orthodoxe, celle de l'icône. Tout son style de cinéaste est axé sur la reconnaissance du spirituel dans la matière, sur les traces du Créateur.

Tarkovskij fait toujours des références iconographiques à l'art sacré et il cite même parfois l'Écriture. Mais il est encore plus intéressant d'observer que chacun de ses films contiennent les même personnages maladroits, un peu étranges, qui jouent un rôle crucial. Dans son livre Tarkovskij écrit l'éloge de l'homme faible. «Je voulais dans *Nostalgia* poursuivre mon thème de l'homme 'faible' que je perçois comme un vainqueur dans cette vie — écrit il —. *Stalker*, déjà défendait dans un monologue la faiblesse comme la seule valeur vraie et l'espérance de la vie. J'ai toujours aimé ceux qui ne parviennent jamais à s'adapter à l'existence de manière pragmatique. Dans mes films il n'y a jamais de héros, mais des caractères dont la force est la conviction spirituelle et qui prennent sur eux la responsabilité des autres. Ces personnages ressemblent souvent à des enfants qui ont une gravité d'adultes dans leur attitude qui, du point de vue du sens commun, est irréaliste et désintéressée». Entre la maladresse corporelle et la force morale il y a un parallèle. Le faible a avec le monde d'autres rapports. Pendant longtemps Tarkovskij a envisagé d'adapter *L'Idiot* de Dostoïevski.

C'est par là que l'œuvre de Tarkovskij rejoint le thème de ce colloque. On y a déjà mentionné les fols en Christ, les *jurodivye* qui représentent un aspect particulièrement russe du monachisme. Il s'agit de marginaux volontaires qui exercent une critique sur le monde et sur l'Église. Ils vivent la vérité de

l'Évangile en renversant toutes les autorités et toutes les valeurs d'ici-bas pour faire place à l'essentiel, l'au-delà. Sans prédication dogmatique Tarkovskij rappelle au spectateur qu'il y a plus dans le monde que ce qui est tangible et raisonnable. Tarkovskij a découvert que seuls dans le désert du monde actuel les poètes et les artistes sont restés pour remplir ce rôle de fols en Christ. Le poète a une mission de prophète (cf. Pouchkine). Le plus souvent ces *jurodivye* ne sont pas des moines. Ils ont davantage d'affinités avec les pèlerins et les vagabonds mystiques, hors de l'Église concrète. Quand, d'ailleurs, un édifice d'église apparaît dans *La jeunesse d'Ivan*, dans *Andreï Roublev* ou dans *Nostalgia*, il s'agit d'une ruine. Tarkovskij, enfant de la deuxième guerre mondiale, a vécu personnellement l'expérience tragique de l'homme moderne. Pour avoir des rapports avec l'Église il faut une vie installée, disait-il. Lui se sentait comme sous les décombres après un bombardement. Devant donner à Londres une conférence sur l'apocalypse, il n'a fait qu'y raconter sa vie. Malgré cela, à Londres il chercha à entrer en contact avec Mgr Anthony Bloom, et un peu naïvement peut-être, il s'était associé au Movimento Popolare de «Comunione e Liberazione» en Italie, témoignant ainsi de son ouverture œcuménique.

De film en film la note eschatologique se renforce et, par conséquent, la question du salut se fait plus pressante. Si dans le film-parabole *Stalker*, le guide spirituel prend encore tout son temps pour accompagner le Savant et l'Écrivain, dans *Nostalgia* le fol en Christ Domenico veut d'un coup sauver le monde entier. Après avoir enfermé sa famille pendant sept ans dans l'attente de l'apocalypse, il organise une manifestation où il se brûle vif, commettant ainsi un acte violent, grotesque et négatif. Dans le dernier film, *Le Sacrifice*, il en est à peu près de même. Le personnage principal, Alexandre — dont le rôle est tenu par le même acteur que pour Domenico dans *Nostalgia* — met le feu à sa maison et accepte d'être emmené dans un institut psychiatrique pour rester fidèle à sa promesse à l'égard de Dieu. Dans les deux cas c'est un acte de folie, mais inspiré par l'amour d'autrui. Ainsi que Tarkovskij l'écrit dans son journal: «Nous nous engageons souvent avec obsti-

nation à commettre des actes qui nous sont nuisibles à nous-mêmes. Ce sont des moments particuliers de la conscience d'un devoir, de la dépendance à l'égard d'un sacrifice, ce que Freud, le matérialiste, appellerait du masochisme. Un homme religieux appelle cela le devoir, ce que Dostoïevski a nommé le désir de souffrir ... L'Amour est toujours don de soi-même à l'autre. Et bien que le terme sacrifice implique plutôt la notion de destruction et de négation (si on l'entend au sens vulgaire), appliqué à une personne il devient objet de l'amour, un acte toujours positif, créateur et de signification divine».

Mais, avant de sauver les autres, ne faut-il pas d'abord se sauver soi-même? Sans quoi il ne s'agit que d'un acte de violence et non d'un acte d'amour? Dans les deux films l'espérance réside dans ce que l'immolation par le feu de ces deux fols en Christ n'est pas la séquence finale.

Dans *Nostalgia* c'est Gorčakov, l'ami russe de Domenico, qui achève le film en remplissant la promesse qu'il lui avait faite. Dans la plus stricte intimité, loin des bruits du monde, il traverse le bassin de Ste-Catherine avec un cierge allumé.

Dans *Le Sacrifice* on a la même conclusion, il faut d'abord se reporter au début du film. On y voit Alexandre avec son fils muet qui plante un arbre mort. En même temps, il raconte une histoire: le célèbre apophtegme de Jean Colobos. Mais Alexandre parle, parle et se perd dans son propre bavardage, jusqu'à ce qu'une crise extérieure, la guerre nucléaire, le pousse à agir. Il s'adresse à Dieu en disant le Notre Père et s'offre en sacrifice pour sauver sa familie qui, elle, ne pourra le comprendre. Mais alors que la maison brûle et que l'on transporte Alexandre à l'hôpital, son fils se met à arroser l'arbre mort. Voilà notre seul espoir: le retour au Père. Avec obéissance et humilité le fils exécute les ordres de son père et commence à accomplir un rituel absurde mais inspiré par la foi au miracle. Et ses premiers mots, qui sont les derniers du film, disent: «Au commencement était le Verbe, pourquoi papa?» Tarkovskij ne rejoint-il pas là l'essence du monachisme? Le fils essaie d'obéir et de comprendre la Parole du Père. L'homme aspire à ressembler à Dieu. Est-ce un hasard que Tarkovskij ait médité sur la figure de saint Antoine, le prototype de tous les moines?

Dans une de ses notes sur *La Tentation de saint Antoine* il écrit: «Quelqu'un a voulu se sauver et tout d'un coup s'est senti un traître, un grand pécheur, en opposition à tout le reste, lui-même contre la vie».

Mécontent de lui-même Tarkovskij dit encore: «Nous vivons pour nous battre et pour gagner cette bataille contre nous-mêmes. Gagner et perdre à la fois. Et, comprenez-le bien, nous ne savons jamais avec certitude si nous avons gagné, même si nous en avons l'impression. Comment le saurions-nous en effet? Personne ne peut savoir une telle chose. Et c'est cela qui est absurde». Personne ne nous dira si dans sa vie Andrej Tarkovskij a trouvé la solution, mais ce que l'on sait c'est qu'il a fait passer dans ses films les questions les plus importantes. À nous de les interpréter.

L'œuvre de Tarkovskij est beaucoup plus complexe que ce que j'en ai présenté. On peut y trouver des dimensions tout à fait différentes voire paradoxalement opposées. Les pages qui précèdent se veulent pourtant fidèles à son esprit. Il reste qu'au-delà de l'approche intellectuelle ou de la théorie, Tarkovskij était d'abord un visionnaire pour lequel primait la création de l'image.

Edwin CARELS

SUMMARY. — *Tarkovskij's «Andreï Roublev» is his best known film, but it is not the most significant for the place that the monastic ideal occupies in the Russian producer's work. At the end of his life, Tarkovskij was working on a film project on «the Tempation of saint Anthony». In fact all his films are placed in the spiritual continuity of russian thought up to Berdjaev. For Tarkovskij, art is prayer and he sings the raises of man's weakness, using among other things, the figure of the fool in Christ. The question of salvation: that of others, but in the first instance one's own, is his essential preoccupation.*